

شرح فصوص الحکم

محمی الدین بن عربی

گامشته:

تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی

بین سالهای ۸۳۵-۸۳۸ هجری

جلد اول

باہتمام:

نجیب مایل ہروی



تهران - ۱۳۶۴

* شرح فصوص الحکم
 * خوارزمی
 * تصحیح: نجیب مایل هروی
 * حروفچین: حروفچینی گیتی خودکار ۸۹۰۸۷۷

* لیبرگرافی
 * چاپ آریین
 * تعداد: ۱۲۰۰
 * چاپ اول: ۱۳۶۴ - ۱۴۰۶
 * انتشارات مولی

تهران - خیابان انقلاب - چهارراه ابوریحان - تلفن ۶۴۹۲۴۳

فهرست مطالب یادداشت مصحح

در اثبات اینکه: این شرح فصوص از خوارزمی است شانزده
مقایسه میان شرح قیصری و شرح خوارزمی بیست و دو

دیباچهٔ شارح

تصدیر و تمهید ۱۱-۳

مقدمه

در بیان تباین مشارب ارباب حال ۱۱-۱۸
فصل اول: در حضرات ذاتیه و بعضی مراتب کلیه ۱۸-۲۱
فصل دوم: در بیان اسماء و صفات ۲۱-۲۳
فصل سیوم: در عوالم و حضرات که مستأست به مجالی و مطالع و منصات ۲۴-۲۷
فصل چهارم: در کشف سیریدو و ایجاد و بیان طریق مبدأ و معاد ۲۷-۳۱
فصل پنجم: در بیان ولایت و نبوت و رسالت ۳۱-۳۴

مقدمهٔ فصوص

۳۵-۵۳

حمد و ثناء، و انواع قولی، فعلی و حالی آن ۳۵، تعریف حکمت ۳۷، مراد از «کلم» در قول ابن عربی ۳۷، طرق موصله به حضرت حق جلّ ذکره ۳۸، اختلاف ملل و نحل و وحدت ادیان ۳۹، در معنی آل رسول و مراتب قربت به او (ص) ۴۳، رؤیاء ابن عربی در خصوص بروز دادنِ فصوص الحکم ۴۴، در اینکه ابن عربی وارث رسالت محمد مصطفی (ص) است ۵۰، آنچه در فصوص الحکم آمده؛ از اسرار حضرت باری تعالی است بی تصرف ابن عربی ۵۱.

۱. فص حکمة الہیة فی کلمة آدمیة

۵۴-۱۰۵

دلیل اختصاص این حکمت به آدم (ع) ۵۴، در اینکه آدم کون جامع است ۵۵، در آنکه حق تعالی عالم را بر مقتضای اسماء حسنی ایجاد کرده است ۵۸، در تجلیات دوگانهٔ حق ۵۹، در وجه تسمیة انسان و خلیفه به کون جامع ۶۶، در اینکه حفظ عالم در ید انسان کامل است ۷۰، در اینکه ملائکه

طاغیان ارض اند ۷۷، در اینکه بیان شیخ در فص آدمی بیان ارتباط است میان حق و عالم ۸۱، در اینکه انسان مرکب از دو عالم روحانی و جسمانیست ۸۸، بیان چگونگی نسبت صفات به حق و عبد ۸۹، در اینکه اولیّت حق تعالی به معنای افتتاح وجود از عدم است ۹۰، در اینکه شیخ از بیان آخرت بمعنای انتهای موجودات مقیده، قایل به قدم دنیا و عدم انقراض ظواهر اشیاء نیست ۹۰، خلق جدید و تمثیل آن به نور چراغ ۹۰، در اینکه چرا حق تعالی خود را به صفات ظاهر و باطن خواند ۹۱، در اینکه چرا حق تعالی خود را به صفات رضا و غضب یاد کرد ۹۱، در اینکه چرا حق تعالی خود را به صفات جمال و جلال وصف کرد ۹۲، در اشتراک و امتیاز و انتساب این صفات به حق و عبد ۹۲، در اینکه توجّه یدین به خلق انسان از برای جامع بودن اوست ۹۳، در اینکه ابلیس جزوی از عالم است ۹۶، در اینکه خلافت بر انسان کامل درست آمد لاغیر ۹۷، در اینکه آدم مجموع عالم جبروت و ملکوت است ۱۰۰.

۲. فص حکمة نقشیه فی کلمه شبیهه

۱۰۶ - ۱۶۲

معنای کلمه نفت ۱۰۶، دلیل اختصاص حکمت نقشیه به شیت (ع) ۱۰۶، عطایای ذاتیه و اسمائیه ۱۰۶، در دعا و سؤال بنده از حق تعالی ۱۰۶، الفقیر لاحتاج إلى الله تعالی ۱۱۷، در اقسام واقفان سر قدر ۱۱۷، در علم حق و علم عبد ۱۱۹، در معرفت بقای نفس در برزخ ۱۲۵، در اینکه ظهور عین سالک عین ظهور حق است ۱۲۶، در علم خاتم رسل و خاتم اولیاء ۱۲۹، در اینکه رسالت و نبوت تشریعی منقطع می شود اما ولایت انقطاع نمی پذیرد ۱۳۰، بیان سر آنکه شیخ نبوت را به تشریع تقیید کرده است ۱۳۱، در اینکه مراد از خاتم اولیاء محمدی (ص) مهدی است یا عیسی علیهما السلام ۱۳۱، در تعبیر رؤیای ابن عربی مبنی بر اینکه ختم ولایت به وی خواهد بود ۱۳۳، در انواع ختم ولایت مطلقه و ختم ولایت محمدیه ۱۳۴، در اینکه ختم ولایت علی الاطلاق عیسی (ع) راست ۱۳۴، در چگونگی تمثیل نبوت به لسنه ۱۳۵، در اقسام ولایت مطلقه و مقیده یا عامه و خاصه ۱۳۸، تحقیق در اسماء الهی ۱۴۲، در اینکه علم اسماء الهیه به شیت (ع) اختصاص دارد ۱۴۶، در اینکه کامل، متصف به صفات اضداد است ۱۴۷، در اینکه حق شناخته نمی شود مگر به جمع میان اضداد ۱۴۷، در بیان مشیت و ارادت ۱۵۵، در اینکه آخرین مولود نوع انسانی حامل اسرار شیت است ۱۵۸، در اینکه دنیا و آنچه در دنیاست بدایتی و نهایتی دارد ۱۵۸، در اینکه اول کسی که قایل به تناسخ شد شیت بود ۱۵۹.

۳. فص حکمة سبوحیه فی کلمه نوحیه

۱۶۳ - ۲۰۶

دلیل اختصاص این حکمت به نوح (ع) ۱۶۳، در اینکه تنزیه صرف، تحدید حق است ۱۶۳، در اینکه کلام حق مخلوق نیست ۱۶۶، در اینکه عالم عین اسم ظاهر و روح عالم عین اسم باطن حق است ۱۶۸، در اینکه تشبیه صرف نیز تقیید و تحدید حق است ۱۷۰، در اینکه حدّ انسان عبارت از ظاهر و باطن اوست ۱۷۲، در اینکه همه مظاهر عالم حق را تسبیح می گویند ۱۷۳، در اینکه ناطق و حامد علی الحقیقه حق است ۱۷۴، در تبیین آیه شریفه لیس کمثله شئ ۱۷۶، در اینکه اگر نوح (ع) قوم را به تشبیه و تنزیه دعوت می کرد اجابت می کردند ۱۷۷، در اینکه محمد (ص) امت را به تشبیه و تنزیه دعوت کرد

و آنان اجابت کردند ۱۸۰، در اینکه دعوت کردن بسوی حق مکر است ۱۸۷، در اینکه الوهیت نیز مظهري از مظاهر حق است ۱۸۹، در اینکه ظلم بمعنای حیرت است ۱۹۲، در وصف حیرت موسوی ۱۹۳، در تحقیق یافتن حرکت دوریه و ارتباط آن با قطب ۱۹۴، در اینکه صاحب حرکت مستقیمه حق را در مظاهر نمی بیند ۱۹۴، در اعدامی که بر اثر تجلی قهاری رخ می دهد ۱۹۷، در اینکه چرا نوح (ع) در مقام مناجات الله تعالی را «رب» خواند ۱۹۹، در موت ارادی و طبیعی ۲۰۰، در اینکه ابن عربی «واللهی» را به عقل و طبیعت تفسیر کرده است ۲۰۴، در تفسیر مؤمنان به مجردات، و مؤمنات به نفوس ۲۰۵، در چرایی تخصیص فلك آفتاب (=یوح) به معرفت اسرار نوح ۲۰۶.

۴. فص حکمة قدوسیه فی کلمة ادریسیه

۲۰۷ - ۲۳۴

در معنای قدوس ۲۰۷، قدوس در قیاس با سُبُوح ۲۰۷، دلیل اختصاص این حکمت به ادریس (ع) ۲۰۷، در علو مکان و علو مکانات ۲۰۸، در اینکه علو مکان عامل راست و علو مکانات عالم را ۲۱۱، در اینکه حق تعالی را علو ذاتی است و بنده را بتبعیت او تعالی ۲۱۱، در اینکه علو انسان کامل، علو ذاتی نیست ۲۱۱، در اینکه علو مکانات از اختصاصات من عند الله است ۲۱۳، در تفسیر قول ابوسعید خراز که: الله تعالی شناخته نمی شود مگر به جمع میان اضداد ۲۱۹، در اینکه فعل شیخ از نفس او نیست بل به امر پروردگار است ۲۲۶، در اینکه اسماء الهی علی بذات خود است ۲۳۲.

۵. فص حکمة مهیمیه فی کلمة ابراهیمیه

۲۳۵ - ۲۶۱

در معنی مهیم ۲۳۵، دلیل اختصاص این حکمت به ابراهیم (ع) ۲۳۵، در خلت خلیل الله و تخلل نبی ما (ص) ۲۳۶، در اینکه خواندن ابراهیم را، خلیل الله بعلت تخلل اوست در حق ۲۳۸، تخلل حق در وجود عبد و اتصاف او به صفات کون ۲۳۹، و تخلل عبد در وجود حق و اتصافش به صفات حق ۲۳۹، در اینکه علت غایی از ایجاد ما ظهور الهیت اوست ۲۴۲، در قول غزالی و ابوعلی که گفته اند: حق شناخته می شود بی آنکه به عالم نظر انداخته شود ۲۴۲، در مفهوم حقیقی هدایت ۲۵۰، در اینکه آیا حق هدایت همگان را نخواست ۲۵۰، در اینکه حمد افاضه وجود حق راست فقط ۲۵۳، در شرح اینکه اختفای او تعالی در مظاهر چون اختفای غسذاست در معتذی ۲۵۴، در اینکه حق بنده را در جمیع مقامات می شناسد و بنده حق را در بعضی مواطن می داند ۲۵۶، در مساعده بنده حق را در خصوص ظهور اسماء و صفاتش ۲۵۷.

۶. فص حکمة حقیقه فی کلمة اسحاقیه

۲۶۲ - ۲۸۷

دلیل اختصاص این حکمت به اسحاق (ع) ۲۶۲، در اینکه فدا در نزد ابن عربی از برای اسماعیل نبود ۲۶۳، در آنکه هر چه اقرب است به حق، افضل است ۲۶۵، در قول سهل تستری که: بسائط اقرب است به حق از مرکبات ۲۶۸، در اینکه ابراهیم خلیل (ع) رؤیای خود را تعبیر نکرد ۲۶۹، در آنکه رؤیای ابراهیم به تعبیر حاجت داشت ۲۷۱، در اینکه حکم حق در جمیع مواطن ساریست ۲۷۸، در بیان ایجاد صور در خیال ۲۸۱، در اینکه عبد از روی ایجاد صور و حفظ، انا الحق تواند گفت ۲۸۴، در اینکه بنده هر ساعت در شأنی است از شوون ۲۸۶.

۷. فص حکمة عليہ فی کلمة اسماعيلية

۲۲۸ - ۳۱۳

دلیل اختصاص حکمت عليه به اسماعیل (ع) ۲۸۸، در اینکه ذات حق احدی ذات است ۲۸۸، در اینکه زوال مربوط موجب زوال ربوبیت است ۲۹۱، در اینکه عین عبد و ربوبیت رب هرگز زایل نمی شود ۲۹۲، در مفهوم جنت نزد علماء ظاهر و عارفان به سرباطن ۲۹۶، در شناخت نفس خود و رب خود ۲۹۸، و أنت رب و أنت عبد ۲۹۹، در اینکه حق راضی از عباد است و عبد مرضی از رب ۳۰۰، در تقابل حضرات ربوبیت و عبودیت ۳۰۱، در اینکه حق را موجود خارجی و مجرد از اکوان دانستن خطاست ۳۰۴، در اینکه وحی فی الحقیقة ملقی در حق غیر نباشد ۳۰۶، در اینکه اهل نار به عذاب الفت می گیرند ۳۰۸، در اینکه امکان وقوع وعید در حق حق تعالی زایل است ۳۰۸، در اینکه نعم اهل شقاوت عذاب خوانده می شود ۳۱۰، در کیفیت عذاب نسبت با عاصیان و محبوبان و منافقان و کافران ۳۱۱.

۸. فص حکمة روحیة فی کلمة یعقوبیة

۳۱۴ - ۳۳۱

در معنی و مفهوم روح و راحت ۳۱۴، دلیل اختصاص حکمت روحیه به یعقوب (ع) ۳۱۴، در مفهوم لغوی و اصطلاحی دین و فرق آن با شرع ۳۱۵، در اینکه سعادت عبد را فعلش اثبات می کند ۳۱۷، در اینکه رهبانیت من عند الله نیست ۳۱۸، در اینکه فعل حق و عبد مقابل یکدیگر باشد ۳۲۱، در اینکه در خارج هیچ وجودی نیست مگر وجود حق ۳۲۳، در اقسام دوگانه امر الهی ۳۲۸، در اینکه رسول و وارث او طبیب اخراوی است مرنفوس را ۳۳۰.

۹. فص حکمة نوریة فی کلمة یوسفیة

۳۳۲ - ۳۵۸

دلیل اختصاص حکمت نوری به یوسف (ع) ۳۳۲، در شناخت واقعاتی که در نوم روی می دهد ۳۳۳، هر آنچه در کون وارد است به تعبیر نیاز دارد ۳۳۵، در وحی و الهاماتی که در نوم پیش می آید ۳۳۶، هر آنچه در صورتی غیر صورت اصلی نموده شود بر اثر ارادت مرئی یا رائی است ۳۳۷، در اینکه محمد (ص) حس را نوعی از انواع نوم دانسته است ۳۳۸، در اختلاف ادراک محمد (ص) و یوسف (ع) از صور مرئی ۳۳۹، در اینکه قائم به ولایت خاصه محمدیه جامع مراتب ولایات همه انبیاء است ۳۴۰، در اینکه عالم را وجود نیست جز به حق ۳۴۱، در اینکه اعیان، ذات الهیه اند ۳۴۴، در اینکه وجود را نسبت به اعیان سه اعتبار است ۳۵۰، در اینکه کل وجود خیال است ۳۵۱، در اینکه اعیان ثابت ما ظل او تعالی اند ۳۵۸.

۱۰. فص حکمة احدیة فی کلمة هودیة

۳۵۹ - ۴۰۴

در احدیت و مراتب آن ۳۵۹، دلیل اختصاص این حکمت به هود (ع) ۳۵۹، در کیفیت صراط مستقیم ۳۵۹، در اینکه طاعت خلق، ظل طاعت حق است ۳۶۳، در اینکه حق مشهود است و خلق موهوم ۳۶۵، در اینکه اختلاف علوم به اختلاف جوارح است چون اختلاف طعم آب به سبب اختلاف بقاع ۳۶۷، در اینکه حکمت احدیه از علوم ارجل است ۳۶۸، در اینکه جهنم مظهری کلی است از مظاهر الهیه ۳۷۰، در قرب و بُعد بنده به حق ۲۷۱، در اینکه عارف دعوت بحق را از سربصیرت می کند ۳۷۴.

آنکه همه عالم عبادالله اند ۳۷۹، در اینکه جوارح را حیات و نطق است ۳۸۱، در تحدید و بیان مرتبه عمائیه ۳۸۶، در بیان آیه لیس کمثله شیء ۳۸۷، در آنکه حق متعین است به تعین هر متعینی ۳۸۸، در اینکه حق مغتدی به اعیان، و اعیان مغتدی به حق است ۳۹۰، در کیفیت نفس رحمانی و نفس انسانی ۳۹۲، در اینکه متقیان حق را وقایه انفس خویش سازند ۳۹۳، در چگونگی رؤیت عارف رأئی و مرئی را ۳۹۸، در رؤیت حق بر حسب معتقد عبد ۳۹۹، در تفسیر یؤمن ببعض و یکفر ببعض بر حسب رؤیت حق ۴۰۰، در اینکه خدای تعالی در هر جهت و اثنی متجلی است ۴۰۱، در اینکه توجه بجانب قبله در نماز دلیل نیست بر اینکه حق فقط در جانب مسجد حرام است ۴۰۲، در کیفیت سعید بودن و شقی بودن ۴۰۳.

۱۱. فص حکمة فتوحیه فی کلمة صالحیه

۴۰۵ - ۴۱۲

دلیل اختصاص این حکمت به صالح (ع) ۴۰۵، در قائمون بحق و قائمون به غیر حق ۴۰۶، در اینکه عالم از حضرت فردیت موجود شده است ۴۰۷، در تکوین و تکوّن ۴۰۸، در اینکه حکمت صالح در اهلک قومش مبنی بر تثلیث بود ۴۱۵، در کیفیت سعادت و شقاوت ۴۱۶.

۱۲. فص حکمة قلبیه فی کلمة شعبیه

۴۱۸ - ۴۵۰

در اینکه از قلب می توان به نفس ناطقه تعبیر کرد ۴۱۸، دلیل اختصاص این حکمت به شعب (ع) ۴۱۸، در کیفیت قلب عارف ۴۱۸، در اینکه حق نزد علمای ظاهر راحم است و مرحوم نیست ۴۱۹، معانی مألوه در کتابهای ابن عربی ۴۲۰، در اینکه الوهیت و ربوبیت طالب مألوه و مربوب است ۴۲۱، در اینکه افتقار از حیثیت ربوبیت و الوهیت است ۴۲۲، در تفسیر رحمت ۴۲۳، در قول بایزید و جنید در خصوص گنجایی حق در دل عارف ۴۲۵، در آثار تجلی حق ۴۲۵، در انواع تجلی های غیب و شهادت ۴۲۷، در اینکه تجلی حق در سعت قلب بحسب صور اعتقادات عبد است ۴۲۸، در اینکه علم عارف غایت ندارد ۴۲۹، در تممیم وجود بر اعیان ۴۳۱، در نتیجه غفلت از مقام وحدت ۴۳۲، در مراتب شهود و رؤیت ۴۳۶، أيضاً در اختصاص حکمت قلبیه به کلمه شعبیه ۴۳۹، رؤیت حق در صورت معتقد عبد ۴۴۰، در ترقی سالک در سیر و سلوک از علم به عین ۴۴۱، در اینکه جز طایفه الهیون و رسل و اکابر صوفیه بر معرفت نفس اطلاع نیافت ۴۴۵، در خلق جدید ۴۴۵، در قول اشاعره که: العرض لایقی زمانین ۴۴۶، در قول حسابیه که: مجموع عالم متبدل است در صورت ۴۴۶، نقد ابن عربی بر قول آن دو گروه ۴۴۶، در چرایی آنکه مجربان را بر خلق جدید اطلاع نیست ۴۴۹.

۱۳. فص حکمة ملکیه فی کلمة لوطیه

۴۵۱ - ۴۶۵

در معنی ملک و ملوک ۴۵۱، دلیل اختصاص این حکمت به لوط (ع) ۴۵۱، مراد از قوت در آیه: لَوْنُ لِي بِكُمْ قُوَّةً ۴۵۲، مراد لوط (ع) از رکن شدید ۴۵۲، در حکمت بعثت پس از اتمام اربعین ۴۵۴، در چرایی تسمیه منازل و نزاع ۴۵۶، در مباحثه عبدالله بن قاید با ابوسعود بن شبل ۴۵۷، أيضاً در تفسیر قول ابوسعود ۴۵۹، در اینکه معجزه در حق غیر مؤمن مفید نمی افتد ۴۶۱، در انواع امر ۴۶۳، در فاعلیت ما و

قابلیت وجودات ۴۶۴.

۱۴. فص حکمة قدریة فی کلمة عزیریه

۴۶۶ - ۴۸۹

مراد و مقصود از حکمت قدریه ۴۶۶، دلیل اختصاص این حکمت به عزیر(ع) ۴۶۶، در مجهول بودن سر قدر ۴۶۹، در انواع رزق روحانی و حسی ۴۷۰، در آثار علم و معرفت بر سر قدر ۴۷۱، در چرایی معنوب شدن عزیر ۴۷۴، در ساده دلی عزیر ۴۷۵، در نبوت و ولایت ۴۷۹، در محیط بودن ولایت حقیقی بر نبوت، رسالت و ولایت ۴۸۰، در اینکه نبوت تشریع و رسالت انقطاع می پذیرد ۴۸۲، در مقام نبی و ولی ۴۸۳، در اعلی بودن ولایت از نبوت ۴۸۳، در اینکه به ترجیح ولایت بر نبوت، رجحان ولی بر نبی لازم نمی آید ۴۸۴، در اینکه اسم ولی بر عباد به چه دلیلی اطلاق می شود ۴۸۵.

۱۵. فص حکمة نبویة فی کلمة عیسویة

۴۹۰ - ۵۴۸

دلیل اختصاص این حکمت به عیسی(ع) ۴۹۰، در تکون روح الله از ماء مریم و نفخ جبرئیل(ع) ۴۹۱، در آنکه ذات مریم مطهر بود از غلبه احکام طبیعت ۴۹۲، در طهر بودن بدن عیسی(ع) ۴۹۴، در نفخ پذیرفتن مریم عیسی را ۴۹۷، در اینکه جسم عیسی(ع) از ماء محقق مریم و ماء متوهم جبرئیل آفریده شده است ۴۹۸، در اینکه نفخ و طیر شدن از عیسی بودیا از حق ۵۰۱، در چگونگی پنداشت: المسيح هو الله، و المسيح ابن مریم ۵۰۵، در تسویه جسم انسانی ۵۰۸، در اینکه همه موجودات کلمات الله اند ۵۰۹، در اینکه حق متکلم و محی است در خلق طیر و یا حق متکلم است و عبد محی به اذن حق ۵۱۰، در کیفیت احیاء معنوی ۵۱۱، در اینکه طبیعت چون اسماء الهیه متقابل است ۵۲۰، در اینکه فضل انسان بر غیر خود به سبب آنست که حق در خلق او مباشرت به یدین کرده است ۵۲۴، در اینکه: انما الکون خیال ۵۲۹، در تفسیر آیه مبارکه فانک انت الغریز ۵۴۵.

۱۶. فص حکمة رحمانیة فی کلمة سلیمانیة

۵۴۹ - ۵۸۰

مراد از حکمت رحمانیه ۵۴۹، دلیل اختصاص این حکمت به سلیمان(ع) ۵۴۹، در چرایی تقدیم اسم سلیمان بر اسم حق تعالی ۵۴۹، در رحمت رحمانیه عامه و رحمت رحیمیه خاصه ۵۵۰، در انقسام عمل بر هشت عضو ۵۵۳، در چرایی نسبت اسماء الهیه به حقایق نسب ۵۵۶، در اینکه سریان هویت الهیه در موجودات سریان صفات الهیه را در کائنات ایجاب کرد ۵۶۱، در علو مرتبه بلقیس در علم ۵۶۳، در اینکه سلیمان قطب وقت و خلیفه زمان خود بود در عالم ۵۶۵، در عدم ادراک خلق جدید ۵۶۶، در اینکه حق تعالی اشیاء را در یک آن به ایجاد و اعدام متجلی می شود ۵۶۷، در اینکه عدم کون و کون در یک زمان نباشد ۵۶۸، در چگونگی اسلام بلقیس ۵۷۲، در کیفیت تسخیر سلیمان(ع) اشیاء را ۵۷۵، در مفاهیم کون نزد ابن عربی ۵۷۸.

۱۷. فص حکمة وجودیه فی کلمة داوودیة

۵۸۱ - ۶۰۱

مراد از حکمت وجودیه ۵۸۱، دلیل اختصاص این حکمت به داود(ع) ۵۸۱، در اینکه اختصاص دادن انبیاء به شرف نبوت و رسالت بطریق انعام و افضال است ۵۸۲، دلیل منقطع بودن اسم داود(ع)

۵۸۴، در عطاهاى حق داود(ع) را ۵۸۵، در حال اخذ خلیفه و ولی از حق ۵۹۰، در اینکه امروز زیاده و نقصان در شرع نیست ۵۹۳، در خلافت ظاهره و معنویه ۵۹۴، در چگونگی تعلّق امر مشیت ۵۹۷، در دشواری نرم ساختن دلها ۶۰۰.

۱۸. فص حکمة نفسیة فی کلمة یونسیة

۶۰۲ - ۶۱۵

دلیل اختصاص این حکمت به یونس(ع) ۶۰۲، در اینکه نشأت انسانیّه از جهت ظاهر و باطن بر صورت حق است ۶۰۳، در ظهور حق به اسم ظاهر ۶۰۵، در آنکه هیچ چیز مذموم نیست مگر آنچه شرع آن را مذموم دانسته باشد ۶۰۶، در ذکر، حقیقت و نتایج آن ۶۰۸، در نعیم روحانی و عذاب جسمانی ۶۱۱.

۱۹. فص حکمة غیبیة فی کلمة ابویة

۶۱۶ - ۶۳۵

دلیل اختصاص این حکمت به ایوب(ع) ۶۱۶، در سرّ حیات و ساری بودن هویت الهیه در جمیع اشیاء ۶۱۷، در تساوی جهات نسبت به حق ۶۱۹، در تفسیر شیطان به بُعد ۶۲۶، در اینکه ارتفاع الم از عبد، ارتفاع الم از حق است ۶۳۳.

۲۰. فص حکمة جلالیة فی کلمة یحویة

۶۳۶ - ۶۴۲

در صفات جلالی و جمالی ۶۳۶، دلیل اختصاص این حکمت به یحیی(ع) ۶۳۶، در اینکه ولد حامل سرّ پدر است ۶۳۸، در قول عیسی(ع) که: من بندهٔ خدایم نه فرزند او ۶۴۱.

۲۱. فص حکمة مالکیة فی کلمة زکریا و یة

۶۴۳ - ۶۵۸

در معنای مالک ۶۴۳، دلیل اختصاص حکمت مالکیّه به زکریا(ع) ۶۴۳، در رحمت الهی از نظرگاه ایجاد اعیان از علم به عین ۶۴۳، در رحمت رحمانیه و رحیمیّه ۶۴۹، در تفسیر قول ابوالقاسم بن قسی که: هر اسمی را شاید که معنوت به جمیع اسماء سازی ۶۵۷، در انواع دوگانهٔ نیل رحمت ۶۵۷.

۲۲. فص حکمة ایناسیة فی کلمة الیاسیة

۶۵۹ - ۶۸۵

دلیل اختصاص این حکمت به الیاس(ع) ۶۵۹، در معرفت الیاس(ع) الله را جلّ ذکره ۶۶۰، در معرفت حق بحسب تجلّی ۶۶۰، در تشبیه و تنزیه ۶۶۱، در انقسام امر الهی به مؤنّث و مؤنّثیه ۶۶۷، در تفسیر آیة کریمه: و ما رمیت إذ رمیت ۶۷۵، در اینکه مغایرت در میان علّت و معلوم از خصایص عقل است ۶۷۸.

۲۳. فص حکمة احسانیة فی کلمة لقمانیة

۶۸۶ - ۶۹۸

در معانی لغوی و اصطلاحی احسان ۶۸۶، دلیل اختصاص این حکمت به لقمان(ع) ۶۸۶، در نسبت اغتذاء و رزق بسوی حق تعالی ۶۸۷، در اینکه ارادت عین مشیت است ۶۸۸، در تشابه قول اشاعره با قول شیخ در اینکه: کلّ عالم، جوهرهٔ واحده اند ۶۹۲، در اینکه لقمان دو اسم از اسماء الهی است

۶۹۴.

۲۴. فص حکمة امامية فی کلمة هارونية

۶۹۹ - ۷۱۴

در مفهوم امامت و خلافت ۶۹۹، دلیل اختصاص این حکمت به هارون ۶۹۹، در اینکه وجود هارون از حضرت رحمت بود ۶۹۹، در گفتگوی موسی و هارون ۷۰۱، در اینکه موسی (ع) اعلم بود از هارون ۷۰۳، در اینکه صور را بقا نیست ۷۰۳، در کیفیت تسخیر ۷۰۵، در اینکه عدم نهي هارون عجل پرستان را حکمتی بود از حضرت الهی ۷۰۷، در اینکه الوهیت مجلای حق است نه مرتبه معبود خاص ۷۱۱، در معنی خبیر و تحصیل خبرت ۷۱۴.

۲۵. فص حکمة علوية فی کلمة موسوية

۷۱۵ - ۷۶۹

دلیل اختصاص این حکمت به موسی (ع) ۷۱۵، در تعینات کلیه و جزئی ۷۱۶، در اینکه ارواح ابناء مقتول عصر موسی (ع) در تحت حیطه روح او (ع) بود ۷۱۷، بیان سر تسلط صغیر بر کبیر ۷۲۰، بیان حکمت القای موسی در تابوت ۷۲۲، در آنکه حق تعالی تدبیر عالم به عالم کرد ۷۲۶، در تسخر عالم مرانسان را ۷۲۷، در توبه باس و ایمان باس ۷۳۲، در ایمان فرعون ۷۳۳، بیان حلال و حرام ۷۳۵، در اینکه قتل قبطی بظاهر برید موسی (ع) و در باطن برید حق بود ۷۳۸، در عدم صبر موسی افعال خضر را ۷۴۷، در بیان سؤال فرعون از ماهیت الهیه ۷۵۲، در تعبیر ابن عربی از عصای فرعون ۷۶۰، در بیان برخورد سحره با معجزات موسی (ع) ۷۶۳، ایضاً در بیان ایمان فرعون ۷۶۵، در موت فجاءت ۷۶۸، در بیان حکمت تجلی حق بر موسی و کلام او تعالی با او در صورت نار ۷۶۹.

۲۶. فص حکمة صمدية فی کلمة خالدية

۷۷۰ - ۷۷۳

دلیل اختصاص این حکمت به خالد (ع) ۷۷۰، در اینکه خالد اظهار نبوت خویش نکرد ۷۷۰، قصه خالد (ع) و سوء عمل قومش ۷۷۱.

۲۷. فص حکمة فردية فی کلمة محمدية

۷۷۴ - ۸۱۷

دلیل اختصاص این حکمت به محمد (ص) ۷۷۴، دلیل اینکه حکمت محمد (ص) فردیه شده ۷۷۴، توجیه حدیث حَبَّ الی من دنیا کم ثلاث: ۷۷۶...، در عینیت مرأه یا رجل به اعتبار حقیقت و تعین ۷۷۸، در کیفیت دوستی رجل، مرأه را ۷۸۷، در توجیه تقدیم و تأخیر نساء، طیب و صلاة در حدیث حَبَّ الی من دنیا کم ثلاث ۷۹۶، در تقسیم صلاة میان عبد و حق ۸۰۵، در بیان امام و امامت ۸۰۷.

اختلاف نسخه ها ۸۱۹
فهرستها :

فهرست آیات قرآنی ۸۳۷
فهرست احادیث، اخبار و اقوال ۸۴۲
فهرست ابیات فصوص الحکم ۸۴۶

۸۵۱.....	فهرست ابیات شرح فصوص
۸۷۴	فهرست اصطلاحات و تعبیرات
۹۱۶	فهرست کلی اعلام

بسم الله الرحمن الرحيم

ای درهمه عالم پنهان توو پیداتو هم درد دل عاشق هم اهل مداواتو

• بیت مزبور مطلع غزلی است از سروده های تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی کبروی، یکی از دقیق ترین نویسندگان و شارحان و ادیبان سده هشتم و نهم هجری که به گفته امیرعلیشیرنوائی^۱ در دستگاه شاهرخ میرزا از جمله دانشمندان ممتاز و برجسته دربار به حساب می آمده تا آنکه بر اثر بیت مزبور — و شاید علایقی که از طریق عرفان و تصوف به ولایت و آراء شیعه اثنی عشری داشته بوده، یا بقول قاضی نورالله شوشتری بدلیل داشتن مذهب امامیه — بوسیله حنفیان هرات تکفیر شده، و توسط شاهرخ میرزا به محاکمه کشیده شده است و چون ایرادی بروی

• شرح فصوص الحکم حسین بن حسن خوارزمی را که اینک در دست دارد، شوشتری در مجالس (۳۱۸-۳۱۹) به شیخ کمال الدین حسین خوارزمی — بانی سلسله حسینیة همدانیه، نگارنده ارشاد المریدین — نسبت داده است، که درست نیست. این شیخ حسین خوارزمی از مشایخ اواخر سده نهم و سده دهم هجری است که در ۱۸ شعبان سال ۹۵۸ هجری درگذشته، و محمود غجدوانی و شریف الدین فرزند شیخ حسین مزبور دو کتاب در مقامات وی نوشته اند به نامهای «مفتاح الطالبین» و «جاده العاشقین» که از فواید عصری در خصوص تاریخ، جغرافیا، تاریخ تصوف، مردمشناسی و... بسیار با اهمیت می نمایند. نگارنده در مقدمه آن دو اثر بتفصیل از دو نفر حسین خوارزمی نام که بین سده های هشتم تا دهم زیسته اند و در کتب رجال، تراجم آن دو بهم در آمیخته، سخن گفته است. در اینجا توجه می دهیم که: حسین بن حسن خوارزمی صاحب این شرح و شارح مثنوی مولوی (= جواهرالأسرار) دارای لقب «کمال الدین» نبوده، و این لقب بنا به تصریح محمود غجدوانی از آن حسین خوارزمی فرزند شهاب الدین است، و لقب حسین بن حسن خوارزمی، «تاج الدین» ذکر شده است. آقای دکتر درخشان در مقدمه ینوع الأسرار مطالب مهمی پیرامون حسین بن حسن خوارزمی نوشته اند، ولی مشکل لقب او را حل نکرده اند، اگر چند لقب «کمال الدین» را نیز نپذیرفته اند. باری از فحوای نامه های حسین فرزند حسن خوارزمی و یوسف اهل در فراند غیائی (ج ۲ ص ۵۶۰ - ۵۶۳ و ۵۶۹) محقق می شود که لقب او «تاج الدین» بوده است نه کمال الدین.

(۱) مجالس النفاث (ترجمه -) ص ۹.

(۲) حبیب السیر ۱۰/۴.

وارد نیامد، تبرئه شد، و به دیار خویش — یعنی خوارزم — بازگشت. اما از بکها از وی دست برداشتند و در سال ۸۴۰ به شهادتش رسانیدند، و تن وی در خوارزم در پائین پای پیرش ابوالوفا ب خاک سپرده شد^۲.

*** تحقیقاتی که تاکنون بوسیله محققان و پژوهندگان ایرانی و خاورشناسان غربی در زمینه آثار کمال الدین حسین خوارزمی شده است وافی و کافی نمی نماید، با آنکه یافته های هریکی از آنان در شناخت بهتر و بیشتر این دانشی مرد عارف ارزنده است و مغتنم. برخی از آثار او را که ارباب کتب رجال و فهرست نگاران نسخ خطی یاد کرده اند، و آن مقدار، اشارات و ارجاعاتی که خود وی در برخی از آثارش، به مؤلفات خود داده است به این قرار است:

- ۱- جواهر الاسرار و زواهر الانوار. (شرح سه دفتر نخست مثنوی).
- ۲- كنوز الحقائق فی رموز الدقائق. (شرح منظوم مثنوی).
- ۳- نصیحت نامه شاهی.
- ۴- المقصد الاقصى فی ترجمه المستقصى.
- ۵- دیوان اشعار. (هیأت ناقص آن به نام دیوان منصور حلاج چاپ شده است).

۶- تحفة الأبرار فی افضل الاذکار.

۷- شرح قصیده بُرده.

۸- رساله ای در عرفان.

۹- اساس القواعد. (در علم حساب).

۱۰- ینبوع الاسرار فی نصائح الأبرار.

اما بنده براین گفتار در پی آن است که اثری تازه یاب و ناشناخته خوارزمی را بشناساند، و آن شرحی است بر فصوص الحکم ابن عربی.

۱۱- شرح فصوص الحکم

در فهرست نسخه های خطی فارسی در قسمت شروح فصوص می خوانیم. «شرح فصوص الحکم: متن از محیی الدین عربی (م ۴۳۸). گزارش از ناشناس و متأخر از شرح قیصری»^۳.

(۳) جلد ۲ (۱): ۱۲۴۳. — ظاهراً آقای اسماعیل عثمان یحیی در کتابشناسی ابن عربی: Histoire et Classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi شرح مزبور را از کمال الدین حسین خوارزمی خوانده است.

نسخه‌ای از این شرح در دارالکتب قاهره (۲۰) تصوف به خط روزبهان فرزند همایون هندی نوربخشی مورخ ج ۷/ ۹۰۰ موجود است که در فهرست آن کتابخانه (۳۳۷: ۱) نیز شارح آن شناساند نشده است. پس شارح شرح مزبور کیست؟ نگارنده هنگامی که عکس این نسخه را غرض تتبع و تصحیح فراهم آورد، و به مطالعه آن پرداخت به اشارات و دقیقه‌هایی پی برد، و آن اشارات مبرهن گردانید که این شرح بوسیله کمال الدین حسین خوارزمی مشهور ساخته و پرداخته شده است. اشارات مذکور عبارتند از:

الف- اشعار شارح

می‌دانیم که کمال الدین حسین خوارزمی از شاعران سده هشتم و نهم هجری محسوب می‌شود. او را اشعاریست که مجموعه ناقص آن بخطا به نام «دیوان منصور حلاج» در ایران بچاپ رسیده است. تحقیقات بعدی نشان داد که دیوان مزبور از حسین منصور حلاج نیست، بلکه از سروده‌های سوزناک شاعریست متخلص به «حسین^۴» که قطعاً همین کمال الدین حسین خوارزمی می‌باشد.

در شرح فصوص الحکم مورد بحث نیز جای جای اشعار نغز و دلنشینی از طرف شارح آورده شده که تخلص «حسین» دارد. از آن جمله است اشعاری که بتأیید «نسبت عین بنده به حق» می‌آورد: «هرچند وظیفه آن بود که در افشای اسرار عنان خویش در دست عقل عاقبت اندیش نهم، و شاهد زیبا و دلبر رعنای حقایق را در جلباب احتجاب جلوه دهم، اما غلبات اشواق و سلبات ادواق؛

دامن کشانم می‌کشد سوی چنین گفتارها تا آورم گلدسته‌ای زان دلگشا گلزارها
آنکه از روی غیرت در اوان قصد ازهار اسرار بدست منع دامان من می‌کشد،
حالیا سر از گریبان من بیرون کرده در کشف ظهور حق در انفس و آفاق به زبان
عاشق مشتاق در مخاطبه خویش می‌گوید:

اگرچه در پس چندین هزار برده نهانی به چشم عارف بینا چو آفتاب عیانی
جهان به نور تجلی تست زنده از آنرو همه جهان تن و تنها تو جان جمله جهانی

(۴) ر.ک: به دیوان منسوب به منصور حلاج، صفحات ۸۸-۱۱۳-۱۷۹، و مقاله دکتر مهدی درخشان در شماره مخصوص گروه زبان و ادبیات فارسی، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات تهران، سال ۱۳۶۰، تحت عنوان «دیوان منصور حلاج از کیست؟».

تو یوسفی و جهان عاشق تو همچون زلیخا
 برای جلوه حسنت برون شده همه اعیان
 به کبریای تو او هام ما چگونه بردپی
 جمال حسن دل آرای خویشتن توبینی
 نشان دوست ببینی دلا زانفس و آفاق
 حسین دامن همت زگردد کون برافشان
 که دم بدم زتویابد جهان پیر جوانی
 بسوی عالم صورت زملک غیب و معانی
 که صدهزار مراتب برون زحد گمانی
 کمال سلطنت و کبریای خویش تودانی
 اگر غبار نشانست به آب دیده نشانی
 هلاچه بسته این خاکدان بر گذرانی
 [ورق ۴۰-ر]

کمال الدین حسین خوارزمی نه تنها به فارسی شعر می سروده، بلکه به عربی نیز سروده هایی دارد که در همین شرح جای جای به آنها استناد کرده است. مثلاً در بحث «ظهور عین سالک بر سالک» می نویسد: «این حسین را نیز از این خمخانه جامی است، و در میان دردی کشان میکده دردش نامی، لاجرم از سر ذوق و مستی می گوید:

أین جعلت یغیر خاطری وطننا * لکننت اسرک ممن بعید الوثنا
 ولست اقبل جنات مکان لقی * وکیف آخذ تحسنالیوسفی ثمننا
 منی جعلت من احداق النهی قدحا * سقیت ذوق مدام سبب الفطننا
 فیت فیک لادراک البقاء وقد * وصلب منزلة فیها لانت انا
 [ورق ۳۹-ر]

ب- ارجاع به شرح مثنوی

می دانیم که کمال الدین حسین خوارزمی بر سه دفتر اول، دوم و سوم مثنوی شرحی پرداخته است که به قول استاد روان شاد آقای بدیع الزمان فروزانفر این شرح را بعد از «کنوز الحقائق فی رموز الدقائق» پرداخته، و به نام ظهیر الدین ابراهیم سلطان فرزند شاه رخ و نوه تیمور گورکان مدتی پیش از سال ۸۳۳ آغاز کرده... «مصنف این کتاب پیش از آغاز شرح مثنوی، ده مقدمه در ذکر احوال مشایخ طریقت و بیان اصطلاحات صوفیان و قسمتی از اصول و مبانی عرفان و تصوف ترتیب داده که بسیار مفید است...»^۵.

در دوجای شرح فصوص الحکم، شارح به مناسبت هایی به شرح مثنوی ارجاع می دهد، و می نویسد: «... واسطه ارتقای ارواح طیبیه به مراقی اعلی و رابطه اعتلای

(۵) شرح مثنوی شریف، جزو نخستین از دفتر اول، یازده.

او به مدارج اقصی، عمل صالح است که قسمتی است از حکمت. و حضرت مولوی در مثنوی معنوی بدین اشارت کرد آنجا که فرمود، شعر:

حکمت دینی فزاید ظنّ و شک حکمت دینی بود فوق فلک
و مادر شرح مثنوی دیباجة دفتر ثالث [این قول] مولوی را که می گوید «الحکم جنود الله تعالی فی ارضه یقوی بها ارواح المریدین» آورده ایم، و به تحقیق اقسام حکمت موشح ساخته ایم و مقدمه ای در آن باب پرداخته؛ طالبان حقایق و اسرار را از آن موضع مطارح انتظار باید ساخت». [ورق ۱-پ، ۲-ر]

و این اشاره نیز، اولاً، دلیلی است استوار که شارح شرح فصوص الحکم مورد بحث کمال الدین حسین خوارزمی معروف است، و ثانیاً اینکه خوارزمی شرح فصوص الحکم را بعد از تصنیف شرح دفتر سوم مثنوی جلال الدین محمد مولوی بلخی - یعنی بعد از سال ۸۳۳ - ساخته و پرداخته است. و چون سال شهادت او را (۸۴۰) نوشته اند، باید شرح فصوص را بین سالهای ۸۳۳ تا ۸۴۰ پرداخته باشد.

ج- استشهاد به اشعار خواجه

شارح در بسیاری از فصهای این شرح فصوص به اشعاری استناد و استشهاد می کند، و آن اشعار را از سروده های شخصی - که او را فقط به عنوان «خواجه» می خوانند - می داند. مثلاً در ورق [۲۵-پ] می خوانیم: «خواجه - قدس الله سره - می فرماید:

ای آنکه تو عقل عقل و جان جانی چه جای چنین سخن که صدچندانی
چون روی تراست نور روی تو حجاب زان روی زپیدائی خود پنهانی»

و در بحث حکمت قدری می نویسد [۲۷-پ]: «خواجه - قدس سره - می فرماید:

در چشم تو گرچه شکل بسیار آمد چون در نگری یکی بتکرار آمد
گر قدرت و فعل هست مارانه ز ماست ز آنست که حق به ما پدیدار آمد».

این «خواجه» کیست که شارح بکرات و مراتب به اشعار او استشهاد کرده، و با جمله دعائیّه «قدس الله سره» و فعل «فرماید» و عنوان «خواجه» از او یاد می کند؟

د- اشاره به کتاب نثر الجواهر

مراد شارح از این «خواجه» کسی است که کتاب «نثر الجواهر» را در رموز و غموض عرفانی پرداخته است. و ظاهراً کتاب مزبور اثری بوده منشور و آمیخته به اشعاری از مؤلف. در ورق [۳۴-پ] در شرح فصوص مورد بحث می خوانیم: «خواجه

— قدس سره — در نثر الجواهر می فرماید که: «وجود کیست که غریق لجه این بحر بی پایان و حریق شعله این آتش بی پایان نیست...».

و در بحث «عطایای ذاتیه» ورق [۳۷ — ر] شارح می نویسد: «خواجه — قدس الله سره — در بیان این مقام در نثر الجواهر آورده اند:

بر عقل چو کشف پرده ها بود محال عقل از پس پرده کرد از عشق سؤال
تا هست رونده هستی اوست حجاب ورنیست شود که بهره یابد ز وصال
بنگر که چه گفت عشق با عقل سلیم من خضر زمانم و تو موسی کلیم
خواهی که شوی ز صحبتم برخوردار یکسوی نه، اعتراض و بنما تسلیم
پس مراد از «خواجه» در قول شارح کسی است که کتاب «نثر الجواهر» را ساخته و پرداخته بوده است. و این نثر الجواهر از اقہات آثار سلسله کبرویه است که بنابر گفته گاررگاهی در مجالس العشاق (۱۵۶) از تألیفات خواجه ابوالوفای خوارزمی است.

خواجه ابوالوفا، عارف عالیمقدار و بنام سلسله کبرویه است که در اواخر سده هفتم و اوایل سده هشتم هجری می زیسته، و در سال ۸۳۵ وفات یافته است. وی بعد از شیخ خواجه سعید از مشایخ سلسله کبرویه بشمار می رود. خودش شجره اش را نظم کرده، و کمال الدین حسین خوارزمی ابیات مزبور را در جواهر الاسرار به این قرار آورده است:

رسید فضل علی راز احمد مختار پس از علی حسن آمد خزینۀ اسرار
حبیب وطائی و معروف پس سری و جنید دو بوعلی است دگر مغربی سراخیار
عقیب این همه بوالقاسم و پس از نساج امام احمد و پس سهروردی و عمار
پس از اکابر مذکور شیخ نجم الدین که بود قدوة اخیار و سرور ابرار
کمال و احمد و آنکه بهاء ملت و دین دگر محمد و پس بوالفتوح فخر کبار
ز بعد این همه خواجه سعید و بعد از وی ابوالوفاست جهان علوم و جان وقار
بنابراین — چون خواجه ابوالوفا از مشایخ بنام سلسله کبرویه و مرشد خواستنی کمال الدین حسین خوارزمی و هم مربی و مشوق او در پرداختن شرح مثنوی مولوی بوده — است — این نیز از دلایل سخته و استوار یست که مبین اینست که این شرح فصوص الحکم

از ساخته‌های کمال الدین حسین بن حسن خوارزمی می‌باشد.

*** معرفی نسخه‌ها و شیوه تصحیح

از شرح فصوص الحکم — که ما در صفحات گذشته این مقدمه آن را از آن کمال الدین حسین خوارزمی دانستیم — سه نسخه به‌قرار زیر موجود است:

الف: نسخه دارالکتب قاهره

نسخه‌ایست به خط نستعلیق ۲۷ سطری که بوسیله روزبهان فرزنده همام هندی نوربخشی در ۱۷/۱/۹۰۰ کتابت شده است. این نسخه به شماره ۲۰ تصوف در دارالکتب قاهره موجود است و دارای ۳۴۷ برگ می‌باشد.^۷

نسخه مزبور قدیم‌ترین نسخه موجود از شرح فصوص الحکم مورد بحث است و نیز کامل‌ترین آنها. این نسخه در برخی از مواضع نمدیده و مخدوش شده، و در پاره‌ای از موارد کلمات بسیار پیچیده و بدخط و ناخوانا کتابت شده است، ولی بقیاس با نسخه دوم کم غلط می‌نماید. مصحح این نسخه را بدلیل کمال و قدمت آن در این تصحیح اساس قرار داده، و در پاورقیها و قسمت نسخه بدلها آن را با علامت «قا» نموده است.

ب: نسخه کتابخانه گنج‌بخش

دومین نسخه موجود از شرح فصوص الحکم خوارزمی نسخه‌ایست به خط نستعلیق و شکسته نستعلیق ۲۲ سطری از سده یازدهم هجری، دارای ۵۸۵ صفحه که در کتابخانه گنج‌بخش (پاکستان) محفوظ است.^۸ آغاز این نسخه با نسخه قاهره اختلاف دارد، بطوریکه در نسخه مزبور بعد از حمد باری تعالی و صلوات خاتم الانبیاء — صلی الله علیه وآله وسلم — چهار فصل در باب حضرات ذاتیه و مراتب کلیه و اسماء و صفات و عوالم و مجالی و مطالع و کشف سر مبداء و معاد آمده است.

ج: نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ۹۵۱۶.

نسخه‌ایست بخط نستعلیق، دارای ۳۶۲ برگ ۲۱ سطری بگویا نوشته سده دهم هجری. دیباچه شارح و قسمتی از مقدمه از این نسخه افتاده است ولی بقیاس با نسخه گنج‌بخش، صحیح‌تر و کامل‌تر است. از این نسخه در قسمت اختلاف نسخ با علامت «دا» یاد کرده‌ایم.

(۷) فهرست مخطوطات ۱: ۳۳۷، فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۱۲۴۳.

(۸) فهرست ج ۲ ص ۷۴۳ — ۷۴۴.

مصحح در آغاز مصمم بود که اختلاف نسخ و مقدمه نسخه گنج بخش را در پایان هر صفحه بیاورد، ولیکن بدلیل وجود اختلافات فاحش در برخی از مواضع، و افتادگیهای نسخه گنج بخش و یا وجود برخی مطالب در نسخه مزبور — که عدم آن مطالب از کمال نسخه اساس نمی‌کاهد — ما را بر آن داشت که در پاورقی‌ها فقط به ضبط نشانی سور و آیات قرآن کریم و نسخه بدل‌های جزئی بسنده کنیم و جمیع نسخه بدل‌ها را بعد از متن بیاوریم.

اما در تصحیح متن فصوص الحکم چه نسخه قاهره و چه نسخه گنج بخش کافی نمی‌نمود، از اینرو مصحح متن فصوص را با نسخه مصحح آقای دکتر ابوالعلاء عقیفی مقابله کرد و دو نکته زیر را ملحوظ و منظور کرد:

اولاً اینکه متن فصوص الحکم براساس دو نسخه مزبور در برخی موارد با متن مصحح آقای عقیفی فرق داشت، بطوریکه شارح با توجه به فرق مزبور به شرح متن پرداخته بود. مصحح در اینگونه موارد ضبط دو نسخه مزبور را بارتباط ترجمه و شرح آن حفظ کرد.

ثانیاً اینکه متن فصوص براساس دو نسخه مزبور غلطات و سقطاتی داشت. در این صورت مصحح نواقص متن را از روی متن فصوص الحکم، طبع آقای عقیفی برطرف کرد.

رسم الخط هر دو نسخه از ویژگی خاصی برخوردار نبود جز آنکه «چ» بصورت «ج» و «گ» بصورت «ک» کتابت شده بود، و نیز برخی از کلمات بر سرهم نوشته شده بود که ما هیأت امروزی و معمول را برگزیدیم و در این چاپ رسم الخط رایج فارسی را رعایت کردیم.

و ارقامی که بین [] با علامت اختصاری «ر» و «پ» در متن نموده شده، نماینده پایان روی و پشت اوراق نسخه قاهره است.

استدراک

۱: قیصری و خوارزمی

از پس مطالعه و بررسی شرح خوارزمی در یافتیم که میان شرح وی بر فصوص الحکم و شرح شرف‌الدین داود قیصری متوفای ۷۵۱ هجری شباهتهای زیادی

موجود است؛ از این روی به مقایسه این دو شرح پرداختم و در حین مقایسه دریافتیم که شرح خوارزمی را نمی‌توان از شروح مستقل فصوص الحکم بشمار آورد؛ زیرا خوارزمی این شرح را با توجه به شرح قیصری پرداخته است نه آنچنانکه بابا رکنا و دیگران به شرح قیصری توجه دارند، بل توجه خوارزمی به گزارش قیصری بیش از آنست که معاصران و یا متأخران داشته‌اند. خوارزمی گزارش قیصری را اساس و پایه این شرح قرار داده و پاپای قیصری پیش رفته است بطوریکه همچون قیصری متن فصوص را تقسیم کرده و همچون او به شرح مباحث موجز فصوص پرداخته است. آن بهره از مطالبی که در گزارش خوارزمی دیده می‌شود و در شرح قیصری نیست عبارتند از: مبلغی اشعار فارسی از سنائی و عطار و مولوی و خواجه ابوالوفا و خود شارح، و نیز در دو مورد مطالبی در حدّ هفت سطر به نقل از نثر الجواهر ابوالوفا، و در یک مورد اشاره‌ای به شرح عبدالرزاق کاشانی. بقیه مطالب در گزارش خوارزمی عیناً مطابق است با گزارش قیصری؛ بطوریکه خوارزمی از ترجمه متصرفانه مقدمه قیصری شروع می‌کند و تا پایان فصوص پاپای قیصری پیش می‌رود.

باید متذکر شوم که این ترجمه و برگردان خوارزمی همانند کار عزالدین محمود کاشی در پرداختن مصباح الهدایه نیست؛ زیرا که همچنانکه می‌دانیم مصباح الهدایه ترجمه محض عوارف المعارف نیست بلکه محمود کاشی در پرداختن مؤلفه‌اش عوارف را مأخذ عمده خود قرار داده و مطالبی از کتاب اللع ابونصر سراج و قوت القلوب ابوطالب مکی و رساله قشیری بر آن افزوده است.^۹ آنچنانکه کتابش هم از جهت ساختاری و هم از لحاظ مطالب عیناً با عوارف مطابق نیست.

اما شرح فصوص خوارزمی سوای اشعار فارسی آن و حدود ده سطر مطالبی که از نثر الجواهر و شرح فصوص عبدالرزاق کاشانی برگرفته، عیناً مطابق است با شرح بسیار عمیق و ارزنده‌ای که قیصری بر فصوص نوشته و در واقع مبنای جمیع شروح بعد از او قرار گرفته است. برای روشن نمودن این مطلب، به قیاس قسمتی از مقدمه شرح خوارزمی و گزارش قیصری توجه می‌دهم.^{۱۰}

(۹) رک: مصباح الهدایه ۶۰-۶۳. نمونه دیگر آن تجارب السلف هند و شاه است با قیاس به الفخری

ابن طباطبای.

(۱۰) باید گفت که جامی در نقد النصوص در فص اسماعیلی، مطلبی را که در اعدام وجودات ثانی ص ۱۶۹ س ۱۵- ص ۱۷۰ س ۱۱ آورده بعینه از شرح خوارزمی برگرفته است.

* شرح خوارزمی

فصل دوم: در اسماء و صفات

* شرح فیصری

الفصل الثانی: فی اسمائه و صفاته

بدانکه حق سبحانه و تعالی را به حسب «کلّ يوم هو فی شأن» در مراتب الهی شؤون و تجلیات است و او را به حسب شؤون و تجلیات اسماء و صفات است، و صفات او ایجابی یا سلبی است. و ایجابی نیز یا حقیقی بود که در وی اضافت را هیچ مدخلی نباشد چون حیات و وجوب و بقا؛ یا اضافی باشد چون ربوبیت و علم و ارادت؛ یا محض اضافت باشد مثل اُولَیت و آخریت.

اما صفات سلبی چون غنا و سُبُوحِیّت و قدوسیت. و هریک را از صفات ایجابی و سلبی وجودی است؛ چه وجود چنانکه عارض می شود بر عدم، بر معدوم نیز بوجهی عارض می گردد، و آن عبارت است از: تجلیات ذات حق سبحانه و تعالی بر مقتضای مراتب او، که همه را جامع مرتبه الوهیت است که لسان شرع معبر است به غما، و اوّل کثرت واقع در وجود و برزخ در میان مظاهر خلقیه اوست از آنکه ذات حق تعالی اقتضا کرد به ذات خود، به حسب مراتب الوهیت و ربوبیت خویش، صفات

اعلم ان للحق سبحانه و تعالی بحسب «کلّ يوم هو فی شأن» شؤونات و تجلیات فی مراتب الالهیه و ان له بحسب شؤونه و مراتبه صفات و اسماء، و الصفات إما ایجابیه أو سلبیه، و الأوّل إما حقیقیه لا اضافه فیها کالحیاء و الوجوب و القیومیة علی أحد معنیها، أو اضافیه محضه کالأولیة و الآخریة، أو ذواضافة کالربوبیة و العلم و الارادة و الغانی کالغنی و القدوسیة و السُبُوحِیة و الكلّ منها نوع من الوجود سواء کانت ایجابیه أو سلبیه لأن الوجود یعرض العدم و المعدوم أيضاً من وجه ولیست الا تجلیات ذاته تعالی بحسب مراتبه الّتی تجمعها مرتبة الالهیه المنعوتة بلسان الشرع بالعماء، وهی اوّل کثرة وقعت فی الوجود و برزخ بین الحضرة الأحدیة الذاتیة و بین المظاهر الخلقیة لان ذاته تعالی اقتضت بحسب مراتب الالهویه و الربوبیة صفات متعدّدة متقابلة كاللطف و القهر و الرحمة و الغضب و الرضا و السخبط و غیرها و تجمعها النعوت الجمالیة و الجلالیة اذ کلّ ما یتعلّق باللطف هو الجمال و ما یتعلّق

متعدده متقابله را، چون لطف و قهر و رحمت و غضب و سخط و رضا و غیر این. و جمیع این نعوت متقابله را جمالی و جلالی جامع است از آنکه هر چه تعلق به لطف و رحمت دارد جمالی است و آنچه تعلق به قهر و نقمه دارد جلالی است. و هر جمالی را جلالی و هر جلالی را جمالی است چنانکه امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه می فرماید: سبحانه من اتسعت رحمته لأوليائه في شدة نقمته و اشتدت نقمته لاعدائه في سعة رحمته.

(ص ۲۱)

بالقهر هو الجلال و لكل جمال أيضاً جلال كالهيمان الحاصل من الجمال الالهي فانه عبارة عن انقهار العقل منه و تحيره فيه و لكل جلال جمال، و هو اللطف المستور في القهر الالهي كما قال الله تعالى: ولكم في القصص حياة يا أولى الألباب. قال امير المؤمنين [علی] عليه السلام: سبحانه من اتسعت رحمته لأوليائه في شدة نقمته و اشتدت نقمته لاعدائه في سعة رحمته.

(ص ۱۲)

و نیز بنگرید و قیاس کنید این نمونه دیگر را از فص ابراهیمی:

* شرح خوارزمی

فمننا من يعرف... الخ

پس بعضی از ما از آن قبیل است که می شناسد که معرفت بعض ما مر بعضی را واقع است در مرآت ذات حق، و حضرت علم او هم به اعطای اعیان ما این عرفان را به حکم مناسبت واقعه است در میان این اعیان، و بعضی از ما نمی داند این حضرت را، و تعارف را در میان اعیان ادراک نمی کند به سبب غواشی ناتجه از نشأت عنصریه و از اطواری که در او ظاهر شده عین انسانیه تا هنگام

* شرح قیصری

فمننا من يعرف... الخ.

ای فمنا من يعرف ان فی مرآة ذات الحق وحضرة علمه وقعت هذه المعرفة لنا ای معرفة بعضنا بعضنا بنا أى باعطاء اعياننا ذلك العرفان بحكم المناسبة الواقعة بينها، و منا من يجهل تلك الحضرة و التعارف الواقع بين الأعيان لسبب الغواشى الناتجة من النشأة العنصرية و الأطوار التى يظهر فيها العين الانسانية الى حين وصولها الى هذه الصورة الالفية. كما قال: و اظنها نسيت عهدا بالحمى

وصول بدین صور الفیه. کما قال:

ومنازلا بفراقها لم یقنع

واظنهن انسیت عهدا بالحمی

ومنازلا بفراقها لم یقنع

و لما كان الأوّل حال اهل الکمال
المحجوبین المعنی بهم الذین لا
یحجبهم جلال الحق عن جماله
کالمحجوبین بالخلق عن الحق و
لاجماله عن جلاله کالمحجوبین
بالحق عن الخلق، وهم المهیّمون
الباقون فی الجمع المطلق.

و چون اوّل حال اهل کمال و مقام
محبوبان حضرت ذوالجلال است که
ایشان را مشاهده جلال حق از مطالعة
جمالش حجاب نگردد چون طایفه
محجوبین به خلق از حق، و ملاحظه
جمال حق نیز از مراقبه جلالش
حاجب ایشان نشود چون فرقه
محجوبین به حق از خلق.

والشأنی حال المحجوبین
المطرودین الذین لایألی بهم قال:
أعوذ باللّه أن أکون من الجاهلین^{۱۱}.
[ص ۱۷۵]

و دوم حال طایفه محجوبین است
که اعتبار به شأن ایشان نیست و از
حریم قرب حضرت دوراند، و از
سراوقات عزت مهجور، شیخ قدس سره
از انحراف در سلک این طایفه استعاده
می کند که: أعوذ باللّه أن أکون من
الجاهلین.

[۹۳-پ]

باری با توجه به این که شرح خوارزمی ترجمه گونه ایست از گزارش
قیصری، متن شرح قیصری را به عنوان نسخه ای کمکی برگزفتم و به مقابله آن با
شرح خوارزمی پرداختم، و بدخوانیهای کتاب نسخه های «قا» و «پا» را به مدد آن
برطرف کردم.

(۱۱) نگارنده سواى دیباچه‌ای که در نسخه «پا» آمده تمامی مقدّمه نسخه مزبور را الحاقی می‌دانم؛
زیرا از محققى چون خوارزمی بدور است که مطالبی را بتفصیل در مقدّمه دو کتاب خود یعنی شرح مثنوی و شرح
فصوص بعین عبارت بیاورد.

۲: مقدمه نسخه گنج بخش ۱۲.

همچنانکه در بخش نسخه شناسی شرح فصوص خوارزمی متذکر شدم نسخه کهن تر و صحیح تر شرح خوارزمی نسخه دارالکتب قاهره است که اساس کار من بنده در تصحیح شرح مورد بحث قرار گرفته؛ اما این نسخه از شرح اولین عبارت مقدمه فصوص شروع می شود و تا پایان شرح را در بردارد و فقط بقدر یک ورق از شرح فص آدمی افتادگی دارد؛ ولیکن نسخه گنج بخش که از آخر بقدر چندین ورق کسر دارد دارای مقدمه ایست که در نسخه دارالکتب قاهره نیامده است. همچنانکه گفتیم این مقدمه ترجمه متصرفانه مقدمه قیصری است که متضمن مطالبی در بیان: تباین مشارب ارباب حال^{۱۲}، حضرات ذاتیه و مراتب کلیه، اسماء و صفات و تفاوت درجات آنها، عوالم و حضرات و طبقات آن چون مجالی و مطالع و منصات، کشف سر بَدُو و ایجاد و مبدأ و معاد، ولایت و نبوت و رسالت می باشد. این مطالب با عین عباراتی که در مقدمه شرح مورد بحث دیده می شود در جلد اول شرح مثنوی خوارزمی یعنی جواهر الأسرار و زواهر الأنوار نیز آمده است^{۱۳}. باری این مقدمه هر چند که به شرح فصوص ارتباط معنایی دارد، در نسخه دارالکتب قاهره نیست، از سوی دیگر فیلمی که از نسخه گنج بخش برای بنده فرستاده اند^{۱۴} در بعضی قسمتها بسیار تاریک است و در پاره ای از موارد بسیار پرنور؛

(۱۲) این بهره مقدمه بقیاس مقدمه قیصری و ترجمه گونه ای که خوارزمی از آن کرده و در آغاز شرح مثنوی جای داده بسیار ناقص می نماید. و ظاهراً کاتب نسخه «پا» بخشی از آن را کتابت کرده است، لهذا به قصد اینکه مقصود شارح بتمام و کمال مبین شود نقص ناشی از افتادگی آن را با توجه به جواهر الأسرار ج ۱ ص ۱۵۰ برطرف کردیم. در نسخه «دا» بخشی از این مقدمه آمده و اوایل آن ساقط است.

(۱۳) رک: جواهر الأسرار، تصحیح دکتر جواد شریعت: ج ۱ ص ۱۶۷-۱۶۸ و ۱۷۶-۱۷۷ و ۱۷۹-۱۸۱ و ۱۸۲-۱۸۶ و ۱۸۶-۱۹۳. نیز متذکر می شوم که خوارزمی در مقاله دهم در بحث عود روح رساله اصول عشره نجم الدین کبری را به روش خود ترجمه کرده است، ص ۲۱۲-۲۳۵. رک: مقدمه نگارنده بر اصول عشره، چاپ تهران.

(۱۴) این فیلم به یاری و مدد دوست دانشمند و فاضل بزرگوارم جناب آقای سید عارف نوشاهی در دسترس بنده قرار گرفت. قصد داشتم که در اینجا چند سطر در احوال و آثار این پاکبخته زبان و فرهنگ فارسی بنویسم ولیکن به حکم آنکه «شمع تبریز نه شمعیت که غایب گردد» بدان نپرداختم؛ چه فهراس کتابشناسانه و آثاری چون ترجمه و تعلیق کتاب جامی و تحقیق در پیرامون کتاب مفصل «شریف التواریخ» معترف و مبین شخصیت علمی ایشان در میان محققان فارسی زبان تواند بود. یاد کرد این نکته را لازم می دانم که اگر کتاب جامی تألیف آقای علی اصغر حکمت در ایران تجدید چاپ شود بایسته است که تعلیقات محققانه آقای نوشاهی به فارسی ترجمه شود و ضمیمه آن کتاب گردد.

بطوریکه خواندن آن در پاره‌ای از موارد مقدور نیست. نیز در قسمت مقدمه نسخه مذکور افتادگیهای زیادی دیده می‌شود که نگارنده افتادگیهای مزبور را با توجه به مناسبت معنایی از جواهر الأسرار، طبع آقای دکتر شریعت برگزیدم و در میان [] به مقدمه شرح مورد بحث برافزودم.

در پایان نخست از همکار ارجمندم آقای مفید — مدیر انتشارات مولی — تشکر می‌کنم که هنگام چاپ این شرح از هیچگونه همکاری باینده دریغ نکردند، و از کارکنان ارجمند شرکت حروفچینی گیتی خودکار سپاسگزارم که سختگیریها و تجدید نظرهای بنده را در زمینه چاپ این کتاب با کمال دقت و خوشخویی مرعی داشتند. ولله الحمد رب السماوات والأرض رب العالمین، و صلی الله علی سیدنا محمد وآله أجمعین و سلم تسليماً كثيراً.

مؤخره

(تكملة مقدمه)

در سال ۱۳۶۲ شمسی که با نسخه‌های خطی شرح فصوص الحکم از حسین خوارزمی آشنا شدم و به تتبع آن کتاب پرداختم، پس از مقابله نسخه‌ها، مقدمه‌ای، باختصار، بر این کتاب نوشتم و در آن به دو نکته توجه دادم: یکی اثبات اینکه این شرح از حسین خوارزمی مقتول ۸۳۹ یا ۸۴۰ است، و دو دیگر اینکه این شرح، همانند بسیاری از شروح فارسی فصوص الحکم، شرحی مستقل نیست بلکه براساس شرح قیصری، ساخته شده است. در آن مقدمه — که پیش از مؤخره حاضر آمده است — به ترجمه احوال خوارزمی پرداختم؛ زیرا آنچه، تا ایام نگاشتن مقدمه، دستیاب شده بود، همان مطالبی بود که آقای دکتر مهدی درخشان در مقدمه خود، بر اثر دیگر خوارزمی — ینبوع الأسرار — آورده‌اند. از پس یک سال و چند ماه که کتاب حاضر در دست حروفچینی و غلط‌گیری بود، و نگارنده بام و شام در پی تتبع مآثر چاپی و خطی عرفانی؛ نکته‌هایی یافتم که ذکر آنها، هم در شناخت خوارزمی و شرح فصوص او، مفید است و هم می‌تواند تکمله‌ای باشد بر مقدمه نگارنده، و سرانجام آشنایی بهتر با حسین خوارزمی مقتول.

باری در آغاز، بر آن شدم که یک نکته اساسی از نکته‌های مزبور را در مقدمه قبلی بگنجانم و پس از آن طی مقاله گونه‌ای، مطالب را در یکی از مجله‌های علمی و تحقیقاتی در تهران بچاپ برسانم، با آنکه آن نکته را در پاورقی نخستین صفحه مقدمه

گنجاندم، ولی از آنجا که چاپ و انتشار این شرح، به پایان رسیده بود و نیز بدان جهت که تصور کردم که چاپ آن مقال در نشریه‌های ادواری، شاید تا پایان سال جاری مقدور نباشد، برآن شدم تا آن مطالب را با اختصار تمام درین مؤخره — که حیثیت تکمله مقدمه را دارد — عنوان کنم.

نخستین نکته‌ای که هم اکنون نگارنده را متعجب، و نیز متحیر می‌کند و بنزدش از اعجب عجایب است، اینست که: جامی — متوفای ۸۹۸ در سن ۸۱ سالگی — در نفحات الانس — که در ۸۸۳ آن را ساخته، و نیز در هنگام شهادت حسین خوارزمی در ۸۳۹، بیست و سه سال داشته، و قطعاً شخصیتی چون خوارزمی را که از یکسو با بعضی از دانشیان عارف خراسان ارتباط داشته، و از سوی دیگر مرید خواجه ابوالوفا متوفای ۸۳۵ بوده، که جامی از وی در تذکره‌اش یاد کرده^۱، می‌شناخته و هم از واقعه محاکمه او در زمان شاهرخ (۸۰۷ — ۸۵۰) که در هرات برگزار شده بود، مطلع بوده؛ پس چرا و به چه علت متذکر ترجمه وی نشده است؟

اگر بگوییم که وی از پیر او — ابوالوفا — یاد کرده، و خوارزمی در مرحله‌ای از عرفان بوده که آوردن ترجمه وی در کنار تراجم مشایخ لازم نبوده است؛ پاسخ اینست که جامی آنگاه که خواسته است که احوال شخصیتی را بیاورد، هرگز به این مسأله، که صاحب ترجمه در چه درجه و مرحله‌ای از سیر و سلوک بوده، و آیا به مقام شیخی رسیده یا نه، توجه نداشته، و بهمین علت است که در ذیل، مثلاً، ترجمه علاءالدوله سمنانی، از گمنام‌ترین مریدان او مانند اخی محمد دهستانی، تقی الدین علی دوستی، عبدالله غرجستانی، محمود طوسی، اخی علی قتلقل شاه^۲ و... حتی در حدّ دو سه سطر، مطالبی که هیچ گوشه‌ای از احوال و سرگذشت آنان را روشن نمی‌کند، چشم نهوشیده، در حالی که خوارزمی اگر در میان خانقاهیان، منزلت شیخی نیافته، بدون شک از محققان بسیار بسیار عمیق و اندیشه‌ور صوفیه در عصر خود قلمبند می‌شده، و بی توجهی به او، براساس سؤال مزبور، از سوی جامی، نمی‌تواند توجیه پذیر باشد.

مطلبی دیگر که درین خصوص گفتنی است، اینست که، بدون تردید، جامی در پرداختن نقدالنصوص، در چند مورد به شرح فصوص خوارزمی توجه داشته، و همچنانکه در یکی از پاورقیهای مقدمه آورده‌ام لااقل در یک مورد عین عبارات شرح خوارزمی را — بی آنکه متعرض اصل مأخذ بشود — نقل کرده است، که این دقیقه نیز دال بر شناخت جامی از خوارزمی تواند شد، پس بی توجهی و نپرداختن به ترجمه او،

چه دلیلی می‌تواند، داشته باشد؟

ممکن است که خواننده ارجمند بگوید: همچنانکه علامه قزوینی گفته است^۳، جامی به علت عصبیت مذهبی، بسیاری از اعلام مشایخ صوفیه را — که شیعی مذهب بوده‌اند — نادیده گرفته، و متعرض نشدن ترجمه خوارزمی را نیز بهمین دلیل می‌توان توجیه کرد. در پاسخ می‌گویم که: با آنکه خوارزمی در ترجمه المقصد الاقصی فی ترجمه المستقصى^۴ — که در سرگذشت رسول اکرم (ص) و پنج خلیفه نخستین است — سرگذشت ائمه امامیه را — تا حضرت رضا (ع) — افزوده، و با آنکه در جواهر الاسرار و نیز در ینبوع الاسرار و هم در شرح فصوص به علی (ع) و معتقدات شیعه، بسیار حرمت می‌گذارد، ولی خواننده محقق همین که شرح فص شیشی و فساءله ختم ولایت مطلقه را در شرح وی بخواند، سهولت درمی‌یابد که خوارزمی در فروع از شافعیان است نه از شیعیان؛ هر چند تمایلی عمیق همانند بسیاری از خواص محققان و عارفان اهل سنت به تشیع، دارد. باری، بهرحال، ازین اشاره مجمل می‌توان گفت: اینکه جامی ترجمه خوارزمی را در نفحات نیاورده، به دلیل شیعی بودن وی نیست.

باز هم همان سؤال عنوان می‌شود که پس به چه دلیل...؟ نگارنده می‌پندارم که جامی به علت شهرت رسمی و عزتی که در میان حنفیان هرات داشته، و به دلیل اینکه آنان از غزل سوزناک خوارزمی به مطلع «ای دژ همه عالم پنهان تو و پیدا تو + هم درد دل عاشق، هم اصل مداوا تو» او را تکفیر کردند و بدین خواندند، و گویا نیز به دلیل سوءظن دستگاہیان شاهرخ نسبت به خوارزمی، از آوردن ترجمه او احتراز کرده است. چنانچه حتی علی شیرنوائی نیز در ترجمه خوارزمی، بنوعی، بدبینی خود را نسبت به او نشان می‌دهد آنجا که می‌گوید: «اما اخلاق و صفاتش منافی ضیاء علم باطن او بود»^۵.

* *

نکته دیگر، گُبروی بودن خوارزمی است. در اینکه حسین خوارزمی مقتول را، متأخران از تذکره نویسان، کبروی دانسته‌اند، هر چند بظن قریب یقین، بر اثر تداخلی است که میان ترجمه حسین خوارزمی مقتول و کمال الدین حسین خوارزمی عنوان شده، و نیز هر چند که نمی‌تواند مستند به آثار خوارزمی مقتول و نگاشته‌های عصری او باشد، ولی آن چنانکه گفته‌اند: «نسبت او به نجم کبری قولی است ناصواب»^۶ درست نیست؛ زیرا وقتی به استناد آثارش می‌پذیریم که او مرید خواجه ابوالوفا بوده

است، چرا نتوانیم گرایش و نسب روحی او را در طریق عرفان به کبرویه پذیره شویم؟ زیرا می دانیم که خواجه ابوالوفا خرقه ارادتش را به پنج واسطه، به نجم کبری می رساند، چنانکه خود وی درین خصوص گفته است:

رسید فیض علی راز احمد مختار	پس از علی حسن آمد خزینۀ اسرار
حبیب و طائی و معروف پس سری و جنید	دوبو علی است دگر مغربی سراخبار
عقیب این همه بوالقاسم و پس از نساج	امام احمد و پس سهروردی و عمار
پس از اکابر مذکور شیخ نجم الدین	که بود قدوة اخیار و سرور ابرار
ز بعد این همه خواجه سعید و بعد از وی	ابوالوفاست جهان علوم و جان و قار ^۷

سوی این شجره منظوم، و جدا از تعلق نسب بسیاری از مشایخ صوفیه سده هفتم تا دهم به نجم کبری، خوارزمی به او و آثارش بسیار توجه داشته، و نه تنها از «فوائح» او مکرر نقل قول کرده، بل در جملات دعائیه ای که پس از نام او آورده، از خدای تعالی خواسته است که از فتوحات نجم کبری به وی، چیزی برساند؛^۸ مضاف براینها خوارزمی در مقاله نهم از مقالات دهگانه جواهر الاسرار، اصول عشره نجم الدین کبری را ترجمه ای توأم با شرح کرده، «از برای اقتدا به نجم کبری که موجب اهتداست»^۹.



موضوعی دیگر، که در باره خوارزمی مقتول، بسیار بسیار اهمیت دارد، مسأله لقب اوست که همه متأخران و معاصران او را با لقب «کمال الدین» خوانده اند و در پشت جلد های آثارش نیز همین لقب را ضبط کرده اند. نخستین محققى که به این نکته توجه کرده، آقای مهدی درخشان است^{۱۰} — وفقه الله لما یحب و یرضى — با آنکه ایشان نیز، نه تنها خوارزمی را، همواره با همان لقب «کمال الدین» می خوانند، بل به مقصدی مطلوب و سندی معتبر و مقبول در خصوص لقب خوارزمی دست نیافته اند و این عقده کور را — که سبب آمیزش ترجمه دو همنام همشهری شده — نگشوده اند.

مع الأسف در میان متأخران، تسامحی در خصوص القاب بچشم می آید آن چنان که در بعضی از موارد، سد باب تحقیقات معاصران نیز شده است. این تسامح، حتی گاهی در اسناد و مآخذ نزدیک به عصر برخی از شخصیت های علمی و فرهنگی دیده می شود. مثالی می آورم از میرزا عبدالله افندی اصفهانی^{۱۱} که در ترجمه حسین الهی اردبیلی (م ۹۳۶ یا ۹۴۰) از دو «اجازه» جلال الدین دوانی و عطاء الله حسینی در

خصوص صاحب ترجمه یاد کرده، و متذکر متن آن اجازه‌ها نیز شده است. در اجازه دوانی می‌خوانیم که: «قرأ على المولى السند الفاضل... جلال الملة... والدین حسین الاردبیلی.» در حالی که در اجازه عطاء الله حسینی، همین حسین اردبیلی با لقب «مولانا کمال الدین» ضبط شده است.

باری درین مثال، دو لقب «جلال الدین» و «کمال الدین» در خصوص یک شخصیت، عنوان شده، و به دلایلی، ایجاد اشکال نکرده است، ولی در مورد حسین خوارزمی مقتول و حسین خوارزمی — سر سلسله حسینیة همدانیه — قضیه بعکس آنست؛ بطوریکه یک لقب را — کمال الدین — بر سر اسم هر دو گذرانده‌اند و پس از مدتی، ترجمه احوال و شمار آثار آن دو بهم آمیخته و در بسیاری از مآخذ متأخر و معاصر — که آقای درخشان به نام و موضع آنها توجه داده است — دو شخصیت نامبرده — که هر دو نیز در طریق عرفان و تصوف قلم و علم زده‌اند — حیثیت یک شخصیت واحد پیدا کرده‌اند.

بهر حال بفرض گشودن این گره^{۱۲}، باختصار، متذکر می‌شوم که: در بین سالهای ۸۰۰ تا ۹۸۰ در عرصه دراز دامن تصوف و عرفان، سه شخصیت صوفی و عارف داریم که همشهری‌اند و همنام؛ و مشهور به حسین خوارزمی.

سومین حسین خوارزمی، ملقب است به شریف الدین^{۱۳}. او فرزند بزرگ کمال الدین حسین خوارزمی است که پس از پدر — سال ۹۵۸ — جای او را می‌گیرد و سلسله حسینیة همدانیه را بر منوال دوران پدر، در نواحی ماوراءالنهر سامان می‌دهد. وی در ایام تألیف مذکور احباب — از خواجه نقیب الاشراف بخاری متخلص به نثاری در سال ۹۷۴ — حیات داشته، و با همو مکاتباتی منظم داشته است^{۱۴}. ترجمه او را کمال الدین محمود غجدوانی و نثاری وصبا آورده‌اند^{۱۵}. ازین حسین خوارزمی سوای اشعاری که در تذکره‌ها ضبط شده، اثری نیز در دست است به نام جادة العاشقین، در پانزده باب، در خصوص احوال، اقوال، اسفار و مناقب پدرش، که حاوی بسیاری از اطلاعات تاریخی، عرفانی، ادبی، عمرانی، اجتماعی و... می‌باشد. این اثر را نگارنده در دست چاپ دارد.

نیز یکی از مریدان وی، مثنوی‌ای، سروده به سال ۹۶۲، در حصار، در مناقب و سلسله شجره او^{۱۶}.

دومین حسین خوارزمی ملقب است به «کمال الدین»، از پیران و مشایخ با نفوذ سلسله حسینیة همدانیه^{۱۷}، متوفای ۹۵۸، که غیر از آنچه که ابن عماد، صبا،

واصفی، شوشتری، خواند میر در ترجمه احوال او آورده اند^{۱۸}، کمال الدین محمود غجدوانی^{۱۹} و فرزندش شریف الدین، دو اثر ارزنده در احوال، سیر و سلوک و مناقب او تألیف کرده اند. کمال الدین حسین خوارزمی، شعر می گفته، و نیز رساله ای به نثر در آغاز سلوک — آنگاه که به ارادت شیخ محمد خبوشانی کمر بسته بوده — یعنی در سال ۹۲۵، در خوارزم، در منزل شیخ محمد خواجه صوفی فرزند بدراتی، تألیف کرده است^{۲۰}. و آنکه شوشتری و به تبع او، خاوری شرح فصوص الحکم ابن عربی، به او نسبت می دهند^{۲۱}، اساسی ندارد؛ اما رساله ای که آقای دانش پژوه به نام «چهل مجلس» به همین خوارزمی نسبت داده اند، رساله ای مستقل نیست هر چند که در نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه به هیأت مستقل کتابت شده است. و هم آن رساله، از نگاشته های کمال الدین حسین خوارزمی نیست بلکه مقولاتی است عرفانی که در چهل، مجلس از سوی خوارزمی تقریر گردیده و بوسیله محمود غجدوانی و به انشاء همونبسته شده، و مقاله چهارم از کتاب مفتاح الطالبین را ساخته است.

و اما حسین خوارزمی سوم که پیش از پدر و پسر مذکور — در نیمه دوم سده هشتم و نیمه اول از سده نهم — می زیسته، ملقب است به «تاج الدین»، که نه تنها شاعری وحدت وجودی بوده، بل از علوم معقول و منقول و ظاهر و باطن آگاهی تمام داشته، و قلمش در نگاشتن نثر فارسی استوارست و سخته؛ بطوریکه نثرش را گاهگاهی صبغه شاعرانه می دهد. باری در خصوص زندگی تاج الدین حسین خوارزمی — آنچه متأخران و معاصران آورده اند — در مقدمه آقای درخشان برینبوع الاسرار فراهم آمده است، و نگارنده چیزی ندارد که افزون بر آن باشد مگر سه نکته:

یکی آنکه تاج الدین حسین در سال ۸۳۶ در خوارزم بوده، و با امیر ابراهیم سلطان — که دو بار در سالهای ۸۳۴ و ۸۳۹ مورد حمله و هجوم از بکان قرار گرفت — روابط حسنه اش برقرار بوده است. چنانکه در نامه ای که به یوسف اهل نوشته، متذکر این نکته شده است^{۲۲}.

دو دیگر، لقب اوست که گفتیم. و می افزاییم که خودش در هیچ یک از آثار خود، خود را ملقب به لقبی نکرده، ولی دیگران از او، با لقب تاج الدین یاد کرده اند. این نکته از کتاب ارزنده فرائد غیائی^{۲۳} برمی آید. بطوریکه در آنجا متن نامه ای هست که «سلطان شیوخ الاسلام، مولی العلماء فی الانام، تاج الحق والدین حسین الخوارزمی متع الله المسلمین بطول بقائه الی العبد المحرر» از خوارزم به جام، در جواب نامه یوسف اهل فرستاده است. و نیز نامه ایست از همین حسین خوارزمی به

فصیح الدین لاثری که در پیشانی این نامه نیز لقب وی «تاج الملة و الدین» آمده است. برای اینکه مطلب مزبور مستند گردد، عین نامه خوارزمی را که به یوسف اهل فرستاده است، نقل می کنم و خواننده ارجمند را به سبک انشاء این نامه نیز توجه می دهم؛ زیرا حسین خوارزمی مقتول، در نویسندگی صاحب سبک است و آثار او را می توان با آشنایی به سبک انشاء آنها، شناسایی کرد.

«الله یجمع بیننا و یرفع بیننا.

به حکم نصّ إني لاجد ریح یوسف لولا ان تغندون.

بیت

این زمان جان دامنم برتافتست بوی پیراهان یوسف یافتست^{۲۴}
اما یعقوب جان ناتوان را، که مبتلای بیت الاحزان هجران بود، از جانب یوسف مصری: بوی روح افزای راحت زای پیراهن رسید یا حضرت حبیب را به حکم إني اجد نفس الرحمن من قبل الیمن، نسایم روائح اخلاص و شمایم فوائح اختصاص از جانب و یس قرن دمید.

شعر

بلبلی رانکھتی از گلستان آورده اند یاتن فرسوده را پیغام جان آورده اند
یانه خضر تشنه لب را در بیابان طلب از زلال چشمه دانش نشان آورده اند
یانه بیماران درد عشق را بهر شفا نفحه انفاس عیسی زمان آورده اند
یانه از مصر حقیقت جانب یعقوب دل بوی پیراهن یوسف ناگهان آورده اند

می خواستم دو سه کلمه در جواب نامه نامی مخدوم گرامی در قلم آرم و همت بر تنقیح عبارات انیقہ و توضیح استعارات رشیقہ بگمارم و بعضی نفایس معانی را، که چون عرایس مخدره غوانی در حجله جان و پرده غیب پنهان است، در حلی الفاظ مستعذبه لطیفه و حلل کلمات مستطابه شریفه جلوه دهم، باز می گویم لقمه ای از خوان حکمت به سوی لقمان بردن، و بضاعت مزجاة را به جانب یوسف کنعان آوردن، سبب شرمساری است و هر که قطره به بحر عمان برد یا پای ملخی به حضرت سلیمان کشد، از حلیه هنر عاری است.

بیت

گر من سخن به چون تو سخندان همی برم خرما به بصره، زیره به کرمان همی برم
پیش تو نقد فضل اگر عرضه می کنم از چشمه قطره ای سوی عمان همی برم

نادیده دجله همچو عرابی سبوی آب سوی در خلیفه دوران همی برم
یا همچو مور بسته کمر بهر خدمتی پای ملخ به خوان سلیمان همی برم
گلدسته بسته، خار مغیلان طبع را سوی ریاض و گلشن رضوان همی برم
چون قحطیان بضاعت مزجاة خویش را سوی بساط یوسف کنعان همی برم

رساله شریفه مخدومی را به عرض همایون مخدوم زاده عالمیان ناصرالدین ابراهیم سلطان خلد الله معدلته إلى انقضاء الدوران رسانیده شد و اصغاء به سمع قبول به حصول پیوست. امید آن است و یقین چنان که باقی ثمرات نیز عنقریب به ظهور پیوندد ان شاء الله وحده العزیز. اقبال مخلص و سعادت موبد باد بمحمد و عترته الامجاد. حرره محبه المخلص الداعی حسین الخوارزمی فی سنه ۱۸۳۶» ۲۵.

سدیگر، اطلاعاتیست که استوری^{۲۶} متذکر آن شده است و آن آنکه، وی ضمن بحث پیرامن ترجمه المستقصی، از حسین بن حسن خوارزمی یاد کرده است آن چنانکه همان اختلاط و بهم آمیختگی که در نگاشته های متأخران و معاصران پیرامون وی دیده می شود، در یادداشت استوری نیز مشهود است ولیکن استوری به دو اثر دیگر از همین خوارزمی اشاره می کند: یکی نزهة الملوك فی هیئة الافلاک (؟) و دیگری شرح ملخص، که به نظر نگارنده انتساب این دو کتاب به خوارزمی، جای تأمل دارد؛ زیرا نه تنها در دیگر نوشته هایش — طبق عادت که دارد — به آنها اشاره نمی کند و ارجاع نمی دهد، بل تاکنون نسخه شناسی دقیقی نیز از این دو کتاب بعمل نیامده است.

و اما چند نکته دیگر که در تکمله مقدمه نگارنده، باید عنوان شود یکی اینست که: حسین خوارزمی، شرح فصوص الحکم را پس از تألیف شرح مثنوی — جواهر الاسرار — ساخته است آن هم پس از درگذشت خواجه ابوالوفا. زیرا همچنانکه در آغاز شرح مقدمه فصوص^{۲۷}، شارح به شرح مثنوی خود اشاره می کند و ارجاع می دهد، از خواجه ابوالوفا نیز با جمله دعائیه — قدس الله سره — و امثال آن یاد می کند که این دال بر درگذشت ابوالوفا در هنگام نگاشتن شرح فصوص تواند بود. از آنجا که شرح مثنوی را در ۸۳۳ نگاشته، و نیز از آنجا که ابوالوفا در ۸۳۵ درگذشته است، پس، بنابرین، شرح فصوص باید بین اواخر سال ۸۳۵ — ۸۳۸ ساخته شده باشد نه بین سالهای ۸۲۳ — ۸۴۰ که در مقدمه گفته ام.

غرض و انگیزه حسین خوارزمی از پرداختن شرح فصوص در دیباچه وی چنین

بیان شده: «پس شیخ از آنگاه که به اظهار فصوص حکم پرداخته و زواهر جواهر اسرار را هویدا ساخته، طایفه ای کثیر از ارباب حکم متعالیه و اصحاب اقدار عالیّه به شرح آن کتاب اشتغال نموده و به دست بیان فضلۀ قناع از چهرۀ آن نازنین بگشوده، اما چون آن شروح عربی بود، فرقه ای از اهل عرفان که طبع لطیف شان مکذّر به تکرار لغت نفرموده اند و نقد گرانمایۀ عمر به ضبط قواعد نحو صرف ننموده، از مشاهدۀ دقایق حسن آن نازنین محروم، و از مطالعۀ حقایق غوامض آن اسرار متین به سمت حرمان موسوم بودند، ازین مخلص، شرحی به زبان فارسی التماس می نمودند و به امتناع و ابا، بر الحاح و اقتراح می فرودند، تا غایتی که رفیق همدم و صدیق محرم، انیس صادق و جلیس موافق... درویش بدری... درین مسألت با یاران مساهمت نمود. چون از روی اخوت دینیه ردّ کلام او متصوّر نبود، به شرح این کتاب اقدام نمودم»^{۲۸}.

این که حسین خوارزمی، گفته است تا زمان وی، شرحی بر فصوص ابن عربی به فارسی تألیف نشده بود، درست نیست زیرا همچنانکه می دانیم سواي آنکه، پاره ای از اندیشه های ابن عربی بوسیله اصحابش در سده هفتم و آغاز سده هشتم — مانند صدرالدین قونوی، سعدالدین حمویه، مؤیدالدین جندی^{۲۹}، عراقی، شمس الدین ابراهیم ابرقوهی — عنوان شده؛ بابارکنا شیرازی (م ۷۶۹) بین سالهای ۷۳۹ — ۷۴۳ با بهره وری از شروح جندی، کاشانی و قیصری، نصوص الخصوص فی ترجمۀ الفصوص را به فارسی نوشته بود نیز همو پس از نصوص الخصوص، شرحی دیگر به نام «معلوم الخصوص من مفهوم الفصوص»^{۳۰} بر فصوص ابن عربی پرداخته بوده که با احتمال زیاد، آن هم به زبان فارسی بوده است. پس از او میرسید علی همدانی (م ۸۷۶) ترجمه ای شرح گونه بر قسمت عمده فصوص به فارسی نگاشته است. و زان پس خواجه محمّد پارسا (م ۸۲۲) که شرحهای پیشینیان را نپسندیده بود، شرحی فارسی بر فصوص نوشت. نیز نزدیک به عصر خوارزمی شاه نعمت الله ولی، فص آدمی را و نیز اشعار فصوص را به فارسی شرح کرد. بنابراین تا سالهای ۸۳۵ — ۸۳۸ که شرح خوارزمی ساخته شده، چندین شرح مفصل و مختصر بر فصوص بیست و هفتگانه فصوص الحکم و یا بر قسمتی از آن، به فارسی نوشته شده بود، که خوارزمی از آنها بی اطلاع بوده، و البته این بی اطلاعی بدیهی است زیرا با وجود پیوندها و روابط فرهنگی عصر ما، تا کنون آگاهی تمام از کارهایی که همزمان انجام می شود، بدست نمی دهد، تا چه رسد به آن دوره؛ خصوصاً عصر خوارزمی که برخوردهای سلسله های تاریخی، قسمتی عظیم از خراسان و... را در آتش قدرت طلبی آنان می سوزانید. اما

با وجود شرح بابارکنا و خواجه پارسا و همدانی و... بی تردید، شرح خوارزمی، بهترین و عمیق‌ترین و زیباترین و شاعرانه‌ترین شرح فصوص الحکم به زبان فارسی است بطوریکه نه تنها، شروح فارسی پیش از خوارزمی، به پای این شرح نمی‌رسند، بل شروح فارسی پس از خوارزمی نیز، از خصیصه‌های ارزنده و سخته شرح خوارزمی برخوردار نیستند، با آنکه شروح پس از او، از اشمال و جامعیت مناسب‌تری برخوردارند.

اما در عباراتی که از دیباچه شرح فصوص مورد بحث، نقل کردیم، خوارزمی از درویش بدری، به گونه‌ای سخن می‌گوید که او از شخصیت‌های شاخص صوفیه در خوارزم بوده، و خوارزمی به او تعلق خاطری داشته بوده است. این درویش بدری را، با تمام تلاشی که در شهر کم مأخذ مشهود کردم، نشاختم، و اما در کتابخانه بودلیان اکسفورد، مجموعه‌ایست به شماره ۲۲۴، دارای رساله‌هایی در اصول و معارف صوفیه، گویا از سده نهم، و از آن درویش بدرالدین، که تا اوان بررسی دقیق آنها، نمی‌توان گفت که آیا مؤلف آن رساله‌ها همین درویش بدری مورد نظر خوارزمی هست یا نه؟

باری، مطلبی دیگر که درباره این شرح، گفتنی است چونی و چندی و چگونگی شیوه‌ایست که مدنظر و ملحوظ و مقبول شارح بوده است. نگارنده درین خصوص، در مقدمه، اشارتی مفصل کرده‌ام و آنجا مضاف بر آنها، سخنی است از خود شارح در خصوص ساختن این شرح، به اینقرار: «... و تنزیل نکردم کلام شیخ را جز بر قواعدش، و تشبیه نمودم در حل معاد او، جز به اذیال عقایدش، و پیش از شروع در شرح مقاصد کتاب و خوض در لجاج اسرار اولوالالباب، مقدمه‌ای در بیان تباین مشارب ارباب، و فصوص در تبیین قواعد و اصول اهل وصول، بغایت کمال، ایراد کرده شد».

همان‌طور که در مقدمه، متذکر شدم شرح خوارزمی، مانند بسیاری از شروح فارسی، از شرح‌های مستقل فصوص ابن عربی نیست، بل بیشترین شارحان فصوص به زبان فارسی، از شروح عربی تلمسانی، جندی، قونیوی، کاشانی و قیصری متأثراند، بطوریکه عده‌ای همان مطالب را، بدون آنکه در درون خود پخته کنند و باریکی‌ها و نازکی‌های دیگری دستیاب نمایند، عنوان کرده‌اند که جامی موفق‌ترین و استاد مسلم این گروه بوده است. و اما خوارزمی، بحق، شرح قیصری را، بتعبیری، اولاً جویده و نرم کرده و پس از آن بلعیده، و زان پس هضم کرده، آن‌چنانکه بر اثر آن درون او بجوشش آمده، و با تسلط کاملی که بر اصول و معارف عرفانی داشته، و با احاطه‌ای که بر شعر صوفیان و پیران متفکر و دیده‌ور فارسی سرا کسب کرده، و نیز درد و سوز

عارفانه — عاشقانه ای که سرپای او را می سوزانیده، و سرانجام تلفیق، توفیق و آمیزشی که میان این یافته ها و شرح قیصری بوجود آورده، بانثر شاعرانه و آهنگین، و آمیخته با دلنشین ترین و عاشقانه — عارفانه ترین اشعار فارسی — خاصه اشعار مولوی — این شرح را ساخته است بطوریکه خواننده اگر با شرح فصوص قیصری آشنایی نداشته باشد، هرگز به این قیس آوری خوارزمی پی نخواهد برد. و این آیا «جوشش عشق» نیست «کاندرین نی» فتاده است؟

بهر تقدیر، آنچه، خوارزمی درین شرح به دیگر نگاشته های ابن عربی توجه می دهد — و گاهی نیز نقل سخن وی می کند — چیزی نیست بجز آنچه که در شرح قیصری دیده می شود. و آنچه که در گزارش خوارزمی آمده است و گزاره اش را بر فراز شرح قیصری قرار می دهد از نظرگاه من فارسی زبان، نخست اینست که به زبان فارسی است، و زان پس اینکه شرح خوارزمی بقدری عاشقانه پرداخته شده، که می توان با توجه به آن، نازکیها و اندیشه های وحدت وجودی، حب الله، وحدت ادیان را بهتر نگرست، و شیرینیهای تعبیرها و تأویلهای برزخ البرازخ — ابن عربی — را از آیات قرآنی، و قیاس میان موسی (ع) و هارون و نگاههای خشک اشعریان و ظاهر بازان و دیده ورهای باز و دراز دامن بسطامی، سهل تستری، ابومدین و حکیم ترمذی را، عاشقانه تر لیسید و مکید. و از پس آن اینکه: خوارزمی به آثاری دیگر از عارفانی که اهل عشق و محبت صوفیانه بوده اند و حالی، خوش داشته اند، نیز توجه داشته است. درین مورد، نه تنها به شرح فصوص کمال الدین عبدالرزاق کاشانی — که از شروح اصیل فصوص بشمار است — توجه داشته، بل جانب فصوص گونه عراقی — یعنی لمعات — را هم متوجه بوده و از آراء مرشد و دلیلش — ابوالوفا — و آثار او، خاصه نثر الجواهر^{۳۲}، بهره برده، و به اشعار سوزناک خود، سنائی، عطار، مولوی، همام، و ناصر خسرو استشهاد کرده و استناد جسته، و درین خصوص توجهی عمیق و نظری دقیق به مثنوی مولوی و غزلیات همو کرده است بطوریکه از یک نظر — چه درست باشد و چه نادرست — این شرح، می تواند کاری باشد تطبیقی، میان آراء مولوی و ابن عربی.

مطلبی دیگر — که باختصار در مقدمه و نیز در پیشگفتار الجانب الغربی فی حلّ مشکلات الشیخ محیی الدین ابن عربی^{۳۳} — متذکر آن شده ام، مربوط به مقدماتی است که سوای دیباچه شارح، قبل از شروع شرح فصوص آمده. همچنانکه گفته ام صورت کامل این مقدمات فقط در نسخه گنج بخش، و قسمتی از آن در نسخه

کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران دیده می شود^{۳۴} و نسخه دارالکتب قاهره فاقد آنست، در حالی که نسخه قاهره، قدیمترین نسخه یافته شده، و مکتوب ۷ جمادی الاولی از سال ۹۰۰ هجریست. از سوی دیگر، نه تنها، صورت کامل این مقدمه — که در نسخه گنج بخش آمده — از نظرگاه معنایی ناقص می نماید، بلکه مباحث تباین مشارب ارباب حال و مباحث حضرات ذاتیه، اسماء و صفات، عوالم و حضرات، و قسمتی از مطالب سرّ بدو و ایجاد و ولایت، در مقدمه و در مقاله های سوم تا هشتم^{۳۵} جواهر الاسرار، با عین عبارت آمده است آن چنانکه، می پندارم، خوارزمی در شرح فصوص؛ مجدداً به ترجمه مقدمات قیصری دست نیاز یده^{۳۶}، بلکه، گویا، پس از نوشتن دیباچه، از آغاز مقدمه ابن عربی شروع کرده، و کتابت مقدمات را براساس شرح مثنوی، بجهت ملحق کردن آن در آغاز فصوص، به اصحاب خود، یا به کاتبی دیگر وا گذاشته است. و احتمال دارد که یک نسخه از شرح فصوص خوارزمی، بدون مقدمات مورد بحث، در دست کتاب و نسخ افتاده باشد که نسخه قاهره نمایندگی آن را دارد. دلیل نگارنده براین که، خوارزمی مقدمات را، مجدداً ترجمه نکرده، اینست که: مقدمات شرح فصوص — که بیش از ۹۵ درصد مطالب و مصطلحات آن، برگردان مقدمات شرح فصوص قیصری است — به عین عبارات در شرح مثنوی او — که پیش از شرح فصوص در ۸۳۳ تألیف شده — آمده است. و آن که گفتیم که خوارزمی به ید خود، آن مقدمات را در پیشگاه شرح فصوص کتابت نکرده، آنست که این مقدمات در برخی از جایها، درهم آمیخته، و در چندین موضع از جهت معنایی، خلل دارد؛ به آن حد که، بدون توجه به مقالات سوم تا هفتم جواهرالاسرار و برگرفتن پاره ای از عبارات آن، مقدمات مزبور در شرح فصوص، گاهگاهی، نامفهوم می نماید.

در پایان، ذکر مطلبی که به شیوه تصحیح نگارنده در قسمت اشعار این شرح مربوط می شود، لازم می نماید. همچنانکه گفتم خوارزمی اشعار زیادی، حتی گاه بیست بیت در خصوص یک موضوع از شاعرانی چون سنائی، عطار، مولوی و... نقل می کند که البته تعداد اشعار منقول از مثنوی و دیوان کبیر مولوی، بسیار زیاد است. نگارنده آنگاه که به استناخ و مقابله نسخه ها پرداختم و مراجعاتی به مثنوی و دیوان مولوی می کردم، متوجه شدم که اختلاف فاحشی در ضبط برخی از کلمات، ترکیبات و حتی مصراعها، بین صورت مضبوط در نسخه های شرح خوارزمی و مثنوی و دیوان وجود دارد. در برخی از موارد که ضبط نسخه ها غلط می نمود، با توجه به ضبط نیکلسن و استاد فروزانفر تصحیح شد، ولی در مواردی، ضبط نسخه های شرح فصوص با آنکه با

ضبط دیوان و مثنوی، اختلاف زیادی داشت، بعَلّت اینکه ضبط خوارزمی احتمالاً بر اساس نسخه‌ای، اگر چند نامعتبر، ولی کهن، بوده است، از آوردن صورت مضبوط در نسخه‌های شرح فصوص عدول نکردم. بعنوان نمونه به موارد زیر توجه بفرمایید:

۱- ضبط خوارزمی ۴۵۳:

زان شاه که اورا هوس طبل و علم نیست دیوانه شدم بر سر دیوانه قلم نیست
از دور بیننی تو مرا شخص رونده زان شخص پرهیز که او غیر عدم نیست
پیش آو عدم شو که عدم معدن جانست لیکن نه چنان جان که بجز غصه و غم نیست
— که مصراع چهارم و ششم در دیوان شمس، تصحیح فروزانفر ۱۹۹/۱ چنین است: آن شخص خیالست ولی غیر عدم نیست/ اما نه چنین جان که بجز غصه و غم نیست.

و به این بیت توجه بفرمایید، ضبط خوارزمی ۴۳۰:

دل تست چون چراغی بگرفته شش فتیله همه از چه گشت روشن گرازین شرندای؟
ضبط فروزانفر ۶/ب ۳۰۰۲۵

سر تست چون چراغی، بگرفته شش فتیله همه شش ز چیست روشن اگر آن شرندای
نجیب مایل هروی
۱۳۶۴/۶/۱

* یادداشت‌های تکمله مقدمه

- ۱- نفحات، طبع توحیدی پور، تهران، ص ۴۳۴.
- ۲- أيضاً ۴۴۵ - ۴۴۹.
- ۳- بنگرید به: نامه محمد قزوینی به علی اصغر حکمت در خصوص نفحات الانس، جامی ۳۹۹-۴۰۰.
- ۴- بنگرید به: استوری، ادبیات فارسی (ترجمه فارسی) ۷۷۴/۲ - ۷۷۵.
- مجالس النفاس - ترجمه فخری هروی، ش ۵ - قیاس کنید با ترجمه شاه محمد قزوینی، همانجا، ص ۱۸۵، که عبارت مزبور را ترجمه نکرده است و یا... (۴)
- ۶- بنگرید به: مهدی درخشان، مقدمه ینوع الاسرار ۲۳.
- ۷- بنگرید به: جواهر الاسرار، تصحیح جواد شریعت ۱-۱۱۸، که بیت آخر را مصحح در متن درج نکرده، نیز رک معصومعلیشاه: طرائق الحقائق ۱۰۷/۲، که ترجمه نجم کبری را از جواهر الاسرار گرفته است.
- ۸- مانند: قدس الله روحه و اوصل الینا فتوحه. جواهر الاسرار ۲۱۲/۱.
- ۹- ۲۱۲/۱، نیز بنگرید به: مقدمه نگارنده بر اصول عشره ۱۶، و بیاض تاج الدین احمد وزیر ۳۸۴.
- ۱۰- ینوع الاسرار ۲۳.
- ۱۱- ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، حققه السید احمد الحسینی ۲۰۲/۲ و ۲۰۵. البته اگر اشکال متوجه نساخ نباشد که به احتمال زیاد، چنین است.

- ۱۲- این مطلب را در مقدمه جاده عاشقین و هم در پیشگفتار مفتاح الطالبین بتفصیل آورده‌ام.
- ۱۳- ضبط شرف الدین که در بسیاری از نوشته‌های معاصران آمده است درست نیست. بنگرید به: مقدمه نگارنده بر جاده عاشقین.
- ۱۴- بنگرید به: گلچین معانی؛ تاریخ تذکره‌های فارسی - چاپ دوم ۲۲۴/۲ و ۲۲۷.
- ۱۵- ایضاً بنگرید به: مقدمه نگارنده بر جاده عاشقین.
- ۱۶- بنگرید به: ایرج افشار، بیاض سفر ۵۰۷.
- ۱۷- معصومعلیشاه ازین سلسله به نام ذهبیه اغتشاشیه یاد کرده است. طرائق الحقائق ۳۴۴/۲.
- ۱۸- خصوصاً نکاتی که مؤلف شذرات ۳۲۰/۸ و صاحب بدایع ۳۱۷/۲ درباره او آورده‌اند، بسیار با اهمیت است.
- ۱۹- محمود غجدوانی، مفتاح الطالبین را درباره مشایخ سلسله حسینیة همدانیه و احوال و اقوال و مجالس حسین خوارزمی نگاشته است که نگارنده، آن را در دست تصحیح و تحقیق دارم. در همین جا لازم می‌دانم آقایان دانشی - اکبر ثبوت و نذیراحمد رانجها - را سپاس گزارم که عکس نسخه‌های گنج‌بخش از آن کتاب را در اختیار بنده گذاردند.
- ۲۰- ازین رساله دو نسخه شناسایی شده است. بنگرید به: ایرج افشار؛ بیاض سفر ۵۰۷، مهدی درخشان: مقدمه بنوع الاسرار ۴۱-۴۳ فهرست مشترک پاکستان ۱۲۴۷/۳.
- ۲۱- مجالس المؤمنین ۳۱۸، ذهبیه - تصوف علمی - آثار ادبی - ۵۰۷/۱.
- ۲۲- بنگرید به: فرائد غیائی، تصحیح حشمت مؤید، ۵۶۲-۲.
- ۲۳- ۵۶۲/۲ و ۵۶۳ و ۵۶۹.
- ۲۴- قیاس کنید با شرح فصوص، ص ۴۳۲، که همین بیت را در آنجا نیز آورده است.
- ۲۵- به نقل از فرائد غیائی ۵۶۰/۲ - ۵۶۲.
- ۲۶- ادبیات فارسی (ترجمه) ۷۷۴.
- ۲۷- همین چاپ، ص ۳۳.
- ۲۸- ایضاً، ص ۱۰.
- ۲۹- مراد شرح فصوص جندی نیست که این به عربی است، بلکه مقصود تألیفات فارسی اوست مانند نفحة الروح و تحفة الفتوح.
- ۳۰- «و در تقریر این فص (فص نوحی) اندکی خطبی در تحریر رفته و بر ضمیر منیر عارف خبیر سبب آن پوشیده نباشد، اگر در کتاب معلوم الخصوص من مفهوم القصوص که این فقیر حقیر بعضی از آن به تحریر آورده و بعضی در مخیله تصویر کرده، اگر تمام گردد... بجویند منقح و مضبوط یابند». نصوص الخصوص ۳۳۸/۱.
- ۳۱- همین کتاب، ص ۱۰. قیاس کنید با شرح قیصری، چاپ سنگی، ۳، ستون دوم، که حتی همین سخن نیز بی ارتباط به مدعای قیصری نیست.
- ۳۲- منقولات خوارزمی ازین کتاب می‌نمایاند که نشرالجواهر مجموعه رباعیات ابوالوفا بوده است همراه با قطعاتی به نثر، که در آثار منظوم آن دوره، نمونه‌های دیگری مانند رباب نامه سلطان ولد و... دارد. زیرا تاکنون از نگاشته‌های ابوالوفا، در مآخذ اصلی و فرعی، چیزی نسخه‌شناسی نشده، مگر دیوان او. آنچه از ابوالوفا در میان صوفیان، شهرت تام داشته مجموعه رباعیات اوست هر چند که او را اشعاری در انواع دیگر شعری مانند غزل و مثنوی هست. چنانچه جامی گوید: ابوالوفا را «از مشارب صافیة از باب توحید و اصحاب ادواق. شربی

تمام بوده است چنانکه از رسایل و اشعار ایشان بتخصیص از رباعیات، این معنی ظاهر است. (نفحات الانس ۴۳۴)

۳۳- تألیف شیخ مکی، تهران ۱۳۶۴، ص ۱۲.

۳۴- نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، با آنکه بقیاس با دو نسخه دیگر، خواناتر است ولی افتادگیهای زیادی در هر فص دارد و در صحافی نیز بسیاری از اوراق جابجا شده است. از برادر عزیزم آقای طارق مایل هروی سپاس دارم که مرا در مقابله این نسخه همراهی کرده است.

۳۵- بنگرید به: جواهرالاسرار - تصحیح محمدجواد شریعت ۱۳/۱-۱۷ و ۱۵۰-۱۹۳.

۳۶- زیرا یک بار آن مقدمات را در سال ۸۳۳ ترجمه کرده بوده، و بار دیگر، نیازی به ترجمه مجدد آن نداشته است. البته بدون شک، در آن مقدمات بجهت قرار دادن در آغاز شرح فصوص، ممکن است که دست کاری و تجدید نظر کرده باشد.

مفتی محمد رفیع الرحمن صاحب دیوبند

مجلسه اول

فان كان المولى قد مات قبل ان ياتي المولى فانه لا ياتي المولى

در این کتاب که در میان ماست
چندین بار خوانده ام و هر بار

که در این کتاب هیچ وجه اختلافی با همان ذیل این مشتمل بر هیچ وجه نیست و
تا آنکه در کتاب بعد از این است که در این کتاب هیچ وجه اختلافی با همان ذیل این مشتمل بر هیچ وجه نیست

و چون از این دو کشف غایب کرد از آن که سبب رست و از خطای از او بگذشت

کتابخانه عمومی مسجد اعظم کربلا

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

مدرسه علمیه حجتی بن علی برکت آبادی خیابان ارگ است. فرزندهای
آنجا بودند و اینها همگی در این مدرسه و در این راه اوستادین
و اینها همگی در این راه اوستادین و اینها همگی در این راه اوستادین

یوم کاروان را در وقت زوال بامداد کنی بگفته بودم که
مجلسی در مسجد شاهی با یک روزی و ملازمی
بسی که از بگفته بودم که بیامان از راه بگذشتند
بگفته بودم که در آن وقت بگفته بودم که

نور کبریا ادا کما جود شایسته درین بنای افروخته
سزایا بخشش تو بخیر و عفو را مباح و طالع و طالعیان
و کما علی سبط و علی ظفر و در انکار کبریا مست فی نابین

مقدس بود و ولایت انبیا و
 جنبانگ نبوت جمیع انبیا جز با
 معلوم شد بدانکه مراد شیخ از اول
 شخصیه درست و مشک نیست که در
 چون نسبت ولایت سایر انبیا بر
 ولایت بر اعتبار باطن و رسول با
 نبی با اعتبار باطن از غریب و غریب
 با اعتبار باطن و باطن او باطن خاتم الرسل
 این کمال نبوی خاتم رسل شدی و وارث
 احکامش را و اخذت از اصل بواسطه
 ان عین ما و جی بوی بواسطه و ثبوت هر مرتبه
 و اعطا و فاضله بواسطه و بواسطه از ان
 حیات خاتم الرسل محمد صلعم مقدم الحلقه به
 الشفاعه یعنی خاتم ولایت صهرت در جوار ذر
 خاتم رسالت و نظریات از نظایرش و این حصر
 بوسیله در اعلی مراتب جنات آن معلم محمد و موعود
 چون خاتم الاولیاء حضرت از حیات خواجه گایانه
 بر حیات انبیا و اولیای مقدم و سینه و ولد آدم و فایده
 در وقت اعظم بود و معین حالا خاص و عام بر سر تشریف
 حال خاص که آن شیخ باب شفاعت است اگر دانستی در
 در بعضی نخت صفت بعد صفت بود حال را و معلوم
 حال را تقیم نکرد و دیگر این حال خاص با او و دیگر که در
 باشد معنی آن بود که سیادت رسول را حال خاص

دانه را و چون و بدست
 بر روی بیواسطه از دست می کند و شیخ چون ذکر این
 معنی کرد که این صفت صحت الهیات و جعل شده از اسم و با
 نظریات اسم باشد و مناجات خطایا درست او بود در تمام تعلیل این
 معنی فرمود و بعد از اسم اول و بعد یعنی اول صحتی که قوس سینه مر
 آدم را از زانی داشت شیت بود و بعضی درین مقام می گویند مراد
 از آدم حقیقت نوع است که آن روح اعظم است بر اول بود
 که قوس بود و عطا و داد نفس ناطقه و تدبیر اعظم باشد که ساسی عطایه
 وی ظاهر میکرد این کلام را اگر چه صحت است اما از انطباق شخص
 مقام دور ترست و ما بعد از انکه ان الولد سرافقه خرج و ایجاد
 یعنی عطا نکرد آدم را که از جهه آدم که شتم بود بر وی و بر جمیع اولاد
 و لهذا از نظریات پسند از اخراج کرد خاک حدیث بدین ناطق
 از برای آنکه ولد سرافقه خوشی است یعنی مستور است در وجود او و
 موجود در وی با نقیض از و خارج شد در صورت نطفه ملقه در رحم
 دم بسوی او باز گشت صورت است با یافته و داخل در حد حقیقه
 است و درین کلام است از آنست بدان که آدم تبرک است از آنکه
 ظهورش از دست و خودش بدو و از برای این فرمود کاشف الستر
 الکفیه خاتم ولایت کلیه کلامه متفاهه بریم روح اسد اعظم عیسی علیه السلام
 الی الی و یکم السامی بر اهلایک اسلم در حقیقت بر حق کرد اگر چه از زنی
 علی هر مطلق بر روح القدس است فاما آن خدای عز و جل خدایانند بر
 هیچ غری بسوی او نیاید بل که از عین او بدو رسید نه از خارج و این
 دانشی است که نهاده و اگر تحقیق از حق کرده باشد و اگر نه
 انفسی باشد معنی آنست که او را غری از حق نیاید

شرح فصوص الحکم
(متن)

[دیباچه شارح]

بسم الله الرحمن الرحيم

حمد و سپاس و ستایش بی حد و قیاس حضرت واجب الوجود و معطی انواع فیضان فضل وجود را — جلّ جلاله و عمّ نواله — که فائق صبح وجود است به قدرت کامله از غسق عدم، و فائق رتق جمیع شهود است به حکمت شامله در عین قدم. خالق که آینه مصفای عالم را به مصقله روح با صفای آدم مجلی ساخت تا جمال در او مشاهده نماید، و علم شמוש اسماء و اقمار صفات از مشرق ذات بر سر ۱۵ عالمیان بر افراخت تا از مکامن علم به مظاهر عین آمد، سبوحی که هر چند به تجلی ذات در مرایای صفات و به اظهار صفات در مظاهر مکونات جمال خود را جلوه داد و براقع تعزز و کبریاء از روی دلارای شاهد احدیت ذات به دست مشاطة تعینات بگشاد تا از نور ظهور و ظهور نور او آفتاب عالمتاب شرمنده شده، و از پرتو ۲۰ اشعه انوار حضور او هر ذره خورشید رخشنده گشته؛ بی نور هدایت اوبه کشف غطا و بی وفور عنایت او بر سرشف عطا، هیچ احدی مناهج کمال مشاهده جمالش نسپرده، و راه [به سر] حد سرادقات عظمت جلالش نبرده.

برتخته از و خیال هر کس	اسم و صفتی رقم زند بس
..... دیدند	در آینه عکس خویش دیدند
چون دیده دانش آمد احول	این
منزل چو پدید نیست در راه	[زان] قصه مانگشت کوتاه
از دیده همیشه اشک
چون گرد من از میان برفتند	آنجا همه گفتنی بگفتند
نامحرم این حدیث

مشکل سخنی عجب شماری باریک رهی و طرفه کاری
 «سبحانک اَین کنت» گویان^۱

۵

* *

نیست بجز عنایتش راهنمای هردلی بی نظرش نگشته حل عقده هیچ مشکلی
 گرنه چراغ فضل او راه نماید از کرم قافله های شب روان پی نبرد به منزلی
 و صلاتِ صلوات نامیات، و تحفِ تحیات زاکیات بر نبی مصطفی و رسول
 مقتفی، مظهر اسم اعظم، سیّد ولد آدم، واسطه ظهور مکونات از مکامن غیوب و مقار
 عدم، نقدگرانمایه خزاین جود و کرم، سلطان تخت رسالت، ساکن صدر جلالت،
 پاشنده جوهر جود، بخشنده سرمایۀ وجود، غواص دریای احدیت، سیاح بیدای
 صمدیت، ریحان باغ بلاغ، سلطان جهان مازاغ، مشرق صبح صادق کبریاء، بدرقه
 قافله انبیاء، که بصایر و ابصار مستغرقان بحار الوهیت به واسطه سطوات انوار جبروت
 کمالش از ادراک کنه سیادت و اعتلای او خیره و منفعل است و خواطر افکار
 مستکشفان اسرار ربوبیت به غلبات شعله اسرارلاهورت جمالش از معرفت حسن و
 بهای آن به مغرول. آدم صفی هنوز در میان آب و گل بود که او بر تخت جان و دل به
 ضبط اقالیم نبوت می پرداخت، موسی کلیم هنوز حلقه در «أرنی»^۲ می زد که او در
 حجره «ألم تر إلی ربک»^۳ خلوت می ساخت. رسول امین و حبیب رب العالمین که
 «لَوْلَاک» در شأن اوست و طاق فیروزه افلاک ایوان او، و سعادت «لعمرك» تاج او،
 و لباس تقوی دیباچ [او]، و سدره «سبحان الذی أسرى»^۴ صفت قرب و معراج او.
 نظم:

۱۰

۱۵

۲۰

(۱) از اینجا بقدر پنج سطر و نیم بر اثر افتادگی و رفتگی نسخه «با» از متن دیباچه شارح محذوف است. رجوع شود به عکس ورق اول نسخه مزبور که در پایان مقدمه نگارنده به چاپ رسیده است.

(۲) س ۷ ی ۱۴۳.

(۳) س ۲۵ ی ۲۵.

(۴) س ۱۷ ی ۱.

شه چرخ چارم کمینه غلامش قطار سماوات اسیر زمامش
 برید فلک عزم گیتی نوردش براق ظفر باره تیز گامش
 جهان عطسه ای از دماغ وجودش ابد ساعتی زامتداد دوامش
 قمر مهچه ای از لوای جلالش فلک فلکه [ای] از عمود خیامش
 سمنند فلک کی شکافد غبارش کمند نظر کی رسد بر مقامش

۵

و بر آل و اصحاب و خلفا و احبابش که مقتبسان انوار هدایت و عرفان اند از مشکات اقوال^۵ و افعال او، و مُعترفان زلال درایت و وجدان اند از حیاض^۶ اخلاق و احوال او.

نیست اندر دست ما غیر از درودی والسلام

بر نبی و آل و اصحابش موفی آمده

۱۰ بعد از حمد حضرت ربّ العالمین و درود بر رسول امین، بر ضمایر صادقان روشن رأی و بصایر عاشقان گلشن آرای مقرر و معلوم و محقق و مفهوم است که انفع علوم و صفاوه او، و ارفع معارف و نفاوه او علم توحید است که موضوع او ذات احدیت و صفات ازلیت است که بی اِقتناء^۷ او طمع از نجات گسسته، و بی اجتناء او طریق فوز درجات بر بسته است.

۱۵ علو مرتبت^۸ و سمو منزلت او تا به غایتی است که جوایس تخیلات و اوهام را گرد سرادقات عزّت و جلالش راه نیست، و حقایق شناسان عقول و افهام را دست ادراک از غایت کمالش جز کوتاه نی.

هیچ کس را در حریمش راه نیست هیچ عقل از کنه او آگاه نیست
 جان و دل سرگشته درگاه او عقل را سر رشته گم در راه او

۲۰ عنقای قلّه قاف توحید در آشیانه پشه چگونه نشیمن سازد، و خورشید اعیان تفرید از حیّز ذره کی به طلوع پردازد، قرصه نیر اعظم را از شعاع سهی چه روشنایی، بحر زخار قدم را با قطره بی نوا چه آشنایی، شاهبازان همم عالیه در طیران هوای ایقانش بال و پر ریخته و چهره این مطلوب ندیده، و جهان نوردان عقول سلیمه در جولان فضای عرفانش آتش از سماها انگيخته و به گرد این آرزو نرسیده تا ابوعلی دقاق رحمه الله از جلالت توحید چنین خبر داد که: «[التوحید] غریم لا یُقضى دَئنه و غریب لا یُودی حقه».

۲۵

(۷) پا: اقت.

(۸) پا: مرتبه.

(۵) پا: قول.

(۶) پا: معترفان آمواره درایت... نیار.

بیگانه ز آشنایی ماست پیوستن او جدایی ماست

آری حایزان قَصَب سبق در حلبات سباق این اُمنیت، و فایزانی به نیل امامی در طریق مصادقت این نقیت اکابر انبیا و اجله اولیاء و اتباع و اشیاع ایشان از ارباب محبت و اصحاب مودّت، که جوهر گرانمایه وجود را در بوتۀ ولاء انداخته، و نقد قلب و روان را به آتش ریاضت و مودّت در کانون بلا انداخته اند و تسکین غلّه کبد حرّی به دموع مُقله بصری ساخته، و علاج دل بریان و دیده گریان در ظمء هواجر و سهر دِیاهر شناخته، تا بعد از طول عکوف بر عبادت معامله و مجاهده سعادت افتتاح ابواب مکاشفه و مشاهده در یافته اند و به قاید توفیق و هدایت و سایق تأیید و عنایت به حریم حرم توحید شتافته و بر ایدی اشواق حجاب کُون و بساط بَون را درنور دیده، و آثار تجلیات الهی و انوار فیضان فضل نامتناهی^۹ به بصر بصیرت و عین عیان دیده، و به دستگیری دقایق جذبات در مسالک رتب اقدام یقین در خلال دیار غیب نهاده، و با عرایس عَوانی عالم معانی^{۱۰} زبان حال به مشاهده و مباسطه گشاده؛ لاجرم به ارواح عرشی اند و به اشباح فرشی و به قلوب سماوی و به نفوس ارضی، همنشینانِ خلق به ظواهر و همنفسانِ حق به سرایر، ملوک تخت اطمار که سرایر ایشان در منازل قرب و محالّ شرب از کوّوس مشاهدات و مواصلات سیراب گشته، و ضمائر ایشان در مجالس انس و محاضر قدس از عیون فیء طیبات و مغازلات کامیاب شده، گاه بطریق نفثه المصدور دم از فضل مواجید زده، و گاه چون سکران مسرور کاشفِ سرّ توحید آمده، و کلام ایشان در ین مطلبِ اعلی و مقصدِ اقصی از جهت ضیق طرق عبارت به لسان ذوق و اشارت واقع شده.

اما طایفه [ای] که بذل جهد کرده اند در بیان توحید به براهین عقلیه و دلایل نقلیه، و قللِ شواهد او را به مراقی شواهد انظار پیموده، و اصطیاد اُوابد آن به احابیل افکار نموده، و طریق استدلال از اثر به مؤثر^{۱۱} و از صور به مصوّر مسلوک داشته و به وساطت عقل جزوی همت بر استکشاف براقع شبهات از جمال مقصود کلمات^{۱۲} [گماشته] هرگز چهره مطلوب از برای ایشان فضلۀ قناع از روی دلآرامی خویش

(۹) پا: «فضل فضفاض...». یک کلمه پاک شده است.

(۱۰) پا: عالم معامی.

(۱۱) پا: مؤثر.

(۱۲) پا: کلماتست.

نگشوده، و دوشیزه مرغوب از نقاب تعزّز و امتناع، طلعتِ روح افزای راحت‌زای
نموده. رباعی:

او برتر از آنکه عقل گوید بالاتر از آنچه روح جوید
حرفی که رود ز راه تقلید خرسندی طبع دان نه توحید

* *

این نکته^{۱۳} به حرف درنگنجد و اندر صفت بشر ننگنجد
چندین تک و پوی فکر و اوهام معلوم نشد ازو بجز نام
محقق است که از بحر زخار حقایق و اسرار توحید پروردگار در ظرف و
اوانی افکار و اوهام انسانی چه گنجد. مثنوی:

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد قسمت یک روزه‌ای
سرمایه علم دراست^{۱۴} که آثار قلم است، و پیرایه علم وراثت که انوار قدم—
مثنوی:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل^{۱۵} اسفید همچون برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم زاد صوفی چیست؟ انوار قدم

بی^{۱۶} هیچ شبهه و ریب به تأیید عنایت عالم الشّهادة و الغیب متفرد به کمال
توحید و متزین به جمال مواجید، جناب رسول امین و حبیب حضرت رب العالمین
است صلی الله علیه و آله و سلّم، که اوفر علوم حقیقت از اسماء ذات احدیت به
دریای قلب او فرو ریخته، و آن بحر مواج متلاطم الأمواج انهار عرفان مملو به ماء
ثَبَاجِ انگیخته و آن انهار در جداول قلوب اُمّت و سَوَاقی فهم صحابه و متابعان
مَلّت و زمرة اولیا و فرقه اصفیا رضی الله عنهم اجمعین و اعلی درجتهم فی علیین
جاری گشته به سبب اتصال صوری و اتحاد معنوی در محافل غیوب، و بحسب
زکات و نفوس و طهارت قلوب، و به کمال حیا و مرتبه شوقیت و جمال احاطت
منقبه معشوقیت از روی تصحّح نسب اخوانی و تنقّح سبب احسانی. رزقنا الله
انتهاج طریقهم و جعلنا من محبی رفیق قریبهم.

لاجرم هر یک از وارثان علم توحید به اندازة قابلیت و استعداد از حضرت
خواجه مشرف به تشریف «قل یا عباد»^{۱۷} نصابی کامل و نصیبی شامل در یافته، و

(۱۳) پا: تکتز. (۱۶) پا: و+بی.

(۱۴) پا: درست. (۱۷) س ۳۹ ی ۱۰.

(۱۵) پا: جز که دل.

به تسکین غلّه لب تشنگانِ بادیّه طلب و دل تفتگان بیداء لَزَب شتافته.

و این ورثه حقیقی مختلف الطبقات اند و متفاوت الدرجات؛ بعضی هشیاراند و بعضی سرمست، بعضی ثابت قدم اند و بعضی رفته از دست^{۱۸}، بعضی صاحب اند که به قوت حال به اِتیلاع مواید نوال می کوشند و به شدت عطش و کمال تمکین کُاسات صهبای یقین از دست ساقی باقی می نوشند و شرب ایشان سرمایه صحو، و انبساط ایشان پیرایه محو می گردد. و اگر قصد افشای سری از اسرار توحید، و میل جلوه دادن شاهدی از عرایس مواجید کنند آن به قِماط احتیاط بیچند و در لباس التباس در معرض آرند و به حلی عبارات انیقه و به حلل استعارات رشیقه آراسته و به جلابیب کنایات و براقع مجازات و سایر رموز و اشارات پیراسته بی حجاب قناع و نقاب انتفاعش بیرون نیارند و گویند؛ بیت:

گردم فرو خواهد شدن زین راز نتوان زد دمی

خاموش کن خاموش کن تا برنجوشد عالمی
و بعضی زندان سرمست و باده نوشان خمخانه آلت اند که در خرابات خرابی صفات بشریت و میکده اضمحلال سمات اثنیت از عقلیه رسته، و رشته ننگ و ناموس گسسته اند، و از غلبات شوق^{۱۹} و سلبات ذوق در افشای اسرار، عنان خویش در دست عقل عاقبت اندیش ننهند و شاهد زیبا و دلربای رعنا حقایق را در جلاباب اصحاب جلوه ندهند، و از غایت مستی و بی باکی و نهایت چُستی و چالاکی گویند؛ نظم:

بدار دست ز ریشم که باده ای خوردم ^{۲۰}	ز بیخودی سروریش و سبال گم کردم
ز پیشگاه و زدرگاه نیستم آگاه	به پیشگاه خرابات روی آوردم
خرد که گرد برآورد از تک دریا	هزار سال دود در نیابد او گردم
فراخ تر ز فلک گشت سینه تنگم	لطیف تر ز قمر گشت چهره زردم
دکان جمله طیبیان خراب خواهم کرد	که من سعادت بیمار و داروی دردم
شرابخانه عالم شدست سینه من	هزار رحمت بر سینه جوانمردم
هزار حمد و ثنا مرخدای عالم را	که دنگ عشقم و از ننگ خویشتم فردم

(۱۸) پا: بعضی رفته از دست + بعضی رفته از دست.

(۱۹) پا: غلیمات تشوقا.

(۲۰) پا: بیار دست از ریشم که باده خوردم.

و این طایفه ملامتیان خراباتی^{۲۱} اند نه سلامتیان مناجاتی؛ لاجرم لذت در ذلت شناسند و اعانت در اهانت بینند و سلامت در ملامت دانند و جمال در جلال مشاهده کنند و وفا در جفا شمارند و حیات در ممات انگارند. شعر:

من لم یضر قتیلا بالعشق لیس یحیی لله فاقتلونی یا زمرة الثقات
فی العشق لا ابالی^{۲۲} ماعلی یجری فی ذلی احترامی فی مقتلی حیات
فالهجر محض وصل، والبعد نفس قرب والذل عین عزّ محیای فی ممات
و اگر تحقیق کنی «كُنْتُ سَمْعُهُ وَبَصَرُهُ وَلِسَانُهُ» بدانی که گفتن و شنیدن و دیدن از ایشان نیست بلکه ایشان به منزله نای اند که نوله در ایشان از نفس رحمانی است یا به مثابت کوه که صدا در ایشان از زمزمه عشق ربّانی است پس هم به زبان دوست در مخاطبه او گویند:

ما چونائیم و نوا در مازتست ما چو کوهیم و صدا درما زتست
ما چو شطرنجیم اندر بُرد و مات بُرد و مات ما تویی ای خوش صفات^{۲۳}
ما که باشیم ای تو ما را جانِ جان تا که ما باشیم با تو در میان
آری بر موجب قضیه مرضیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»^{۲۴}

بی شک این آواز آن پادشه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود
و حدیث «إِنَّ اللَّهَ لَيَنْطِقُ عَلَى لِسَانٍ عَمْرٍ» ازین مقوله است. شعر:

چون ناله بلبل ز پی گل شنوی گل گفته بود گرچه ز بلبل شنوی
چنانکه شیخ کامل مکمل، قطب العارفین و امام الموحّدين، قرّة عیون المحقّقین، وارث الانبیاء و المرسلین، محیی الحقّ و الملة والذین رضی عنه و ارضاه و جعل علی درجه موطنه و مثواه، که مظهر اسرار نامتناهی است و لسانی از السنّة حقایق الهی، می گوید که در عشره آخر محرم سنه سبع و عشرين وستمائه در محروسة دمشق، رسول را صلی الله [علیه] وآله و سلّم [به خواب] دیدم کتابی در دست [وی] گفت: این کتاب فصوص الحکم است بگیر و بیرون آر، تا خلق از وی انتفاع یابند و بر کنوز حقایق و رموز دقایق اطلاع حاصل کنند که سرّ احدیّت را هنگام ظهور و وقت کشف هر مرموز و مستور گشته است و نزدیک آمده تا آفتاب حقیقت از مغربش طلوع نماید و تابشیر انوار عرفان رب از مشرق برآید. پس نیت را

(۲۳) پا: برد و مات ما زتست ای خوش صفات.

(۲۴) س ۵۳ ی ۳-۴.

(۲۱) پا: خراباتیان.

(۲۲) پا: لالال.

خالص ساختم و به تجرید قصد و همت پرداختم از برای ابراز و اظهار این کتاب، بر آن وجهی که حضرت رسول صلی الله علیه و سلم تعیین فرموده، بی زیاده و نقصان.

و این تمهید عذر است که اگر مأمور نگشتی و محکوم تجلی نبودی، اقدام به اظهار اسرار ننمودی؛ چه اولیا امناء حضرت اند و وظیفه ایشان حفظ اسرار است و پوشیدن رازهای یار از اغیار.

هزار قصد نمودم که سرّ عشق بپوشم نبود بر سر آتش میسرم که نجوشم پس شیخ [از آنگاه که] به اظهار فصوص حکم پرداخته و زواهر جواهر اسرار را هویدا ساخته؛ طایفه کثیر از ارباب حکم متعالیه و اصحاب اقدار عالیّه به شرح آن کتاب اشتغال نموده و به دست بیان فضلّه قناع از چهره آن نازنین بگشوده، اما چون آن شروع عربی بود، فرقه ای از اهل عرفان که طبع لطیف شان مکدر^{۲۵} به تکرار لغت نفرموده اند و نقد گرانمایه عمر به ضبط قواعد نحو صرف ننموده از مشاهده دقایق حسن آن نازنین محروم، و از مطالعه حقایق غوامض آن اسرار متین به سمت حرمان موسوم بودند از این مخلص شرحی به زبان فارسی التماس می نمودند و به امتناع و ابا برالحاح و اقتراح می افزودند تا غایتی که رفیق همدم و صدیق محرم، انیس صادق و جلیس موافق، عارف سالک و واقف اسرار مسالک، نور صدق و صفاء، منظور اهل وفا، درویش بدری — اطلع الله تعالی عن افق الکمال بدره کما شرح للحکم المتعالیه صدره — درین مسألت با یاران مساهمت نمود چون از روی اخوت دینیه ردّ کلام او متصور نبود انجام مطالب و اسعاف مآربش بر ذمه همت واجب دانسته به شرح این کتاب — که اقدام افهام اولوالالباب از تسبیح در اسراء و اعتلاء او مقطوع، و اعلام اوهام ذوالالباب از تطوار و ادوار و از اجتناء او مرفوع است شعر:

تحول عقول الخلق حول جنابه ولم یدرکوا من برقه غیر لمعه

— اقدام نمودم، واللّه سبحانه ولیّ الکفایه و التوفیق و یتحقّق آمال المؤمنین حقیق. و تنزیل نکردم کلام شیخ را جز بر قواعدش، و تشبّث نمودم در حلّ معاهد او جز به اذیال عقایدش. و پیش از شروع در شرح مقاصد کتاب و خوض در لجاج اسرار اولوالالباب، مقدمه [ای] در بیان تباین مشارب ارباب حال، و فصولی در تبیین قواعد و اصول اهل وصول بغایت کمال ایراد کرده شد مستعینا بنصر المولی العلیم الخبیر نعم المولی و نعم النصیر.

مقدمه

در بیان تباین مشارب ارباب حال و تباعد مراتب اصحاب کمال

بدانکه طوایف اربابِ قلوب، و مستفتحانِ ابوابِ غیبِ الغیوب، و سرگشتگانِ بادیۀ شوق، و لب تشنگانِ صهبای ذوق، و متوجهانِ حضرت کبریا و جلال، و متعطشانِ زلالِ وصال که طالبانِ مشاهدهٔ جمال حق و راغبانِ ادراکِ حقیقتِ جنابِ مطلق اند چون جست وجوی نموده اند و آیینۀ دل از زنگارِ ماسیوی زدوده اند به حکم آنکه چون یک روی در دو آینه نماید هر آینه در [هر آینه] روی دیگر پیدا آید. [لاجرم] ۱۵ اشارات ایشان به ذاتی که منزّه و عالی باشد از لواحق قیود و اعتبار عموم، و حقیقتی که مقدّس و متعالی باشد از مضایق حدود و استار رسوم، بر وجوه مختلف افتاده و هر عارف از او نشانی دیگر داده و هر ناظر بر او نامی دیگر نهاده. آری؛

صد مثل و نام و لقب گفتمت برتری از نام و لقب برتری.

و هیچ شبهه نیست که اختلاف در عبارات سالکان راه حق بحسب تفاوت تجلیات جناب مطلق است — و لهذا شیخ فرید الدین عطار گفته:

سالکان را بین به درگاه آمده	جمله پشـتا پشـت و همراه آمده
هست با هر ذره درگاهی دگر	پس زهر ذره بدو راهی دگر
توجه دانی تا کدامین ره روی	در کدامین ره بدان درگاه روی

— و الاً مقصود اولیای حضرت معبود، و مشهود کاملان مکاشف از ارباب شهود جز ۲۵ یکی نتواند بود^{۲۶} اما این شجر را تکیه بر عرش و ثری و ساق نیست.

عقل را معزول کردیم و هوی را حد زدیم

کین جلالت لایق این عقل و این اخلاق نیست

[پس بعضی را نظر بر جامعیت وجود مطلق و سر یان او در جمیع مظاهر حق افتاده است؛ و در مرایای اسرار و مجالی ضمائر چنین مشاهده کرده اند که قیام هر موجود از موجودات عالم غیب و شهود، به عین وجود و افاضه جود اوست؛ و او در مقرّ عزّت و کمال، و حیّز عظمت و جلال، که مرتبه هویت و حضرت انیت اوست یعنی از حیثیت او بی او از اضافت خارجی و ذهنی مبراست، و از اتّصاف به اطلاق و تقیید معرّاء، و بالاتر از آنکه به کلیّت و جزئیّت معروف باشد تا به خصوص و عموم موصوف شود. نه واحد است به وحدت زاید بر ذات، و نه کثیر. و کثرت موجودات نه قادح وحدت ذات اوست و نه موجب تکثیر. و ایشان قول حق تعالی را که «رَفِیعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ^{۲۷}» است حمل بر حقیقت وجود کرده اند، و کلام رسول را علیه السّلام که گفت: «مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ» در مخاطبه او آورده اند و گفته اند که: او قیومی است که در جمیع مراتب سیر ثابت بالذّات است و مثبت غیر. تحقّق هر چه در خارج به علم هستی معلوم است و قیام آنچه به سمت امکان و حدوث موسوم است از اوست و بدوست بلکه در حقیقت «همه هیچند هیچ، اوست که اوست» متجلی در مراتب خود و ظاهر به صور و حقایق آن، و مستی در علم و عین به ماهیت و اعیان. بیت:

یک عین متفق که جز او ذره ای نبود چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده
و همانا امثال این ابیات را نیز حمل بر ذات او می کنند.

ظلال صور چون شود سوخته	که مانند جز او رخ برافروخته
۲۰ برون رَوْدَمی از قیود وجود	طلب کن بر اوج سعادت صعود
تویی توشو آنگاه خود را شناس	که اینست مر معرفت را اساس
اگر زین اساست ببايد نشان	برو نکته «من عرف» را بخوان
برون از تو آتو چه زیبا تویی	که هرگز نمی گنجد آنجا دویی
زخود تانیایی بکلی بدر	نیایی زسرّ وجودت خبر

لاجرم این طایفه اوّل و آخر و ظاهر و باطن او را دانسته اند و حیّ دانا و قدیر توانا و مرید و قدیر و سمیع و بصیر و سایر اسماء الهی و نعوت حضرت پادشاهی بر او اطلاق کردن توانسته.

وطایفه دیگر که با نیستی ساخته، و دل از هستی پرداخته و روی از قیود وجود تافته و ذوق شهود در عین نابود در یافته مشاهده این معنی کرده اند که: مبدأ معتاد هر موجود و مرجع و معاد هر مشهود غیر از عدم و نابود نیست، لاجرم «والیه ترجعون^{۲۸}» را کشف حقیقت او پنداشته، و «إلی مرجعکم * و إرجعی إلی ربک^{۲۹}» را خطاب او انگاشته، اماته و احیا و اعاده و ابدا را نسبت بدو کنند، و قول شیخ فریدالدین عطار ۵
خصه الله بفیض الانوار را مصدق این گفتار پندارند آنجا که گفت: نظم:

بگذر ز وجود و با عدم ساز زیرا که عدم، عدم به نامست
می دان به یقین که از عدم خاست هر جا که وجود را نظامست
آری چو عدم حیات بخشی است موجود آتش بجان غلامست
و مقال مقبول حضرت قیومی مولانا جلال الدین رومی را که گفت:

پیش آی و عدم شو که عدم معدن جانست
لیکن نه چنین جان که بجز غصه و غم نیست
هم برین منوال مبین این حال تصور کنند و حضرت حقیقه الحقائق و جناب معطی
العطایا و خالق عدم را شناسند و در مقام احتجاج و اثبات استشهاد به امثال این ابیات
کنند که؛ نظم:

از آن سوی پرده چه شهری شگرف است که عالم از آنجاست یک ارمغانی
به نونوه لالی به نونوخیالی رسد تا نماند حقایق نهانی

* *

نوز کجا می رسد کهنه کجا می رود گرنه و رای نظر عالم بی منتهاست
پس به اعتبار مبدائیت و مرجعیت او را اول و آخر دانند، و اسم باطن بر او اطلاق کرده
او را در جمیع مظاهر خلق ظاهر شناسند، و احکام کثرت ظاهر را در جنب سلطنت
باطن دائماً مستهلک بینند و «کل شیء هالک إلاً وجهه»^{۳۰} را درین باب دلیلی
واضح و برهانی راجح شمارند، و قول سوخته سبحات وجه باقی شیخ فخرالدین عراقی را
که گفت؛ بیت:

پیش ازین دیدی جهان چون بود در کتم عدم
هم بر آن حالست حالی همچنان انداخته

(۲۸) س ۱۰ ی ۵۶.

(۲۹) س ۲۹ ی ۸ و س ۸۹ ی ۲۸.

(۳۰) س ۲۸ ی ۸۸.

از این مقوله انگارند.

وطایفه دیگر که نوشندگان شربت صافی محبت و پوشندگان خلعت صافی مودت اند، و لب تشنگان زلال وصال و سرگشتگان بادیۀ جمال و جلال و سوختگان سبحات وجه باقی و دل افروختگان اشقه سطوات تلاقی و پاکبازان سازنده باسوز و گداز و پرنیازان خرنده عشوه و ناز. لمؤلفه:

برون رفته هریک زقید صفات	طلب کرده حق را به توحید ذات
چشیده شرابی زجام آلت	زدیدار ساقی خود گشته مست
چورندان به زندان دنیا درون	به دیدار ساقی خود مُغرمون
به دنیا و عقبی نپرداخته	دل و جان به یک لحظه درباخته
چنان گشته مستغرق روی دوست	که چیزی ندانسته کان غیر اوست

این طایفه را چون عروج از مراتب اربعه محبت دست داد، و نظر ایشان بر حضرت محبت ذاتی افتاد و پرتو آفتاب محبت را بر ذرات کاینات روشن و پیدا دیدند، و سبت احاطه او را بر اعیان شهود و ملکوتیات ظاهر و هویدا مشاهده کردند «والله من ورائهم محیط^{۳۱}» را بر حقیقت او محمول داشته، مراتب حضرت الهی و ظهور آیات نامتناهی را بر او اثبات کرده، گفته اند؛ شعر:

عشق از سر کوی خود سفر کرد	بر مرتبه ها همه گذر کرد
صحرای وجود گشت فی الحال	هر کسم عدم که پی سپر کرد
ناگاه چو آفتاب تابان	سر از در هر سرا بدر کرد
فی الجمله به چشم بند اغیار	ظاهر شد و نعت خود دگر کرد
تغییر صور کجا تواند	در وصف کمال او اثر کرد

و به دیده دل و جان و بصر بصیرت و عین عیان معاینه دیده اند که: از اوج عرش تا حقیض فرش، و از مرکز خاک تا محیط افلاک، بلکه از هویت علی الاطلاق تا انفس و آفاق و از «اَوَادَنی» تا «قَاب قَوْسین^{۳۲}» که معبر است بدو تجلی و تعینین، و آن طرف از این تا بالای این هیچ حضرتی از حضرات ذات، و هیچ مرتبتی از مراتب اسماء و صفات، و هیچ عالمی از عوالم کلیه و هیچ مقامی از مقامات جزئی نیست که در باب آن حضرات و اصحاب آن مراتب و مقامات، محب کمال و عاشق عزت و

(۳۱) س ۸۵ ی ۲۰.

(۳۲) س ۵۳ ی ۹. فکان قَاب قَوْسین اَو اَدْنی.

جلال خود نباشد. لمؤلفه:

پس اندر جهان ذره‌ای هست نیست که از جام عشق او چمن مست نیست

لاجرم چون دیدند که در اوّل سبب آفریدن کائنات، محبت عرفان ذات بود، چنانکه «أَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ» مبین این معنی است، و در آخر واسطه عرفان حق نیز محبت ذات مطلق آمد چنانکه «فَتَحَبَّبْتُ إِلَيْهِمْ بِالْتَّعَمُّقِ قُرْفُونِي» مثبت این دعوی است.

پس پیش ایشان صحت اطلاق اسم اوّل و آخر بر حقیقت محبت درین وجه ظاهر شد، و چون اوّل به بطون موصوف بود، و آخر به ظهور معروف گشت، اطلاق ظاهر و باطن نیز بر او ظاهر آمد نه باطن. پس «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» را اخبار از حقیقت محبت دارند و اختلافات آثار او را قادح وحدت ذاتش شمارند و گویند:

یکی از زمین تا به ایوان عرش	مقیمان کرسی نزیلان فرش
ز یک می همه مست گشته ولیک	بود در میان فرقه‌ها نیک نیک
ز یک جواگر روضه‌ای آب خورد	چو روید ازو سنبل و شاخ و ورد
نه این یک بود سرخ و آن یک سیاه	ازین سان بود فیض الطاف شاه
زمهری که شد زعفران زردرو	بود سرخی لعل و مرجان ازو
ز عشقی که شد عاشق خسته زرد	بود روی معشوق از او همچو ورد
در آتش نهی هیزم و چوب عود	زهیزم شود دود و از عود سود
اگر عالمی تشنه از بهر آب	رود تشنه لب جانب بحر ناب
بقدر ظروف و اوانی خویش	برند آب از آن بحر زاخرنه بیش

اما طایفه دیگر که مسعود به سعادت ازلی و محدود به حدّ لم یزلی و واصلان حضرت احدی و مقربان جناب صمدی اند که بواسطه جذبات دقایق جمالی با کمال حقیقه الحقائق را دیده و به اعلی معارج اعتلا و اقصی مدارج ارتقا رسیده اند^{۳۴}. رباعی:

سلاطین اقلیم لطف و شیم	اساطین بنیان فضل و حکم
زغیر خدا دیده بردوخته	وجود و عدم را بهم دوخته

و از وفور غیرت نظر بر غیر محبوب نینداخته، و سرمدحت «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى» بتحقیق شناخته، به وجود و عدم که محکومان حکم قهرمان قدم اند نپرداخته،

به توفیق باری زبان به ذکر این ابیات جاری ساخته اند:

وجود وعدم بر درش دو غلام به خدمت کمر بسته اورا مدام
گهی از عدم سوی شهر وجود فرستد قوافل به اکرام وجود
گه از شهر هستی بسوی عدم برد آنچه خواهد به حکم قدم
ز فیاضی عشق او درنگر که شد هر دوشد عاشق یکدگر

لاجرم چون این طایفه به جذبۀ الهی و عنایت پادشاهی از حدود ناسوت آذنی به ملک ملکوت اعلیٰ رسیده و عظیم امور و جلال^{۳۶} اگر خواهند که از کبریا و جلال احدی و عظمت و کمال سرمدی خبر دهند، گویند:

ز هست و نیست برونست تختگاه ملک

هزار ساله از آن سوی نفی و اثباتست

حیاتهای حیات آفرین بود آنجا

از آنک شاه حقایق نه شاه شهماتست

و بحمدالله که ما ازین طایفه ایم که طایفان کعبۀ تحقیق اند و از علو مرتبه به اتّصاف به این اوصافهای حقیقی [گویند]:

آنان که ربوده آستند از عهد آست باز مستند
در منزل درد بسته پایند در دادن جان گشاده دستند
فانی ز خود و به دوست باقی وین طرفه که نیستند و هستند
این طایفه اند اهل توحید باقی همه خویشان پرستند

و جمیع متبعان شریعت را مذهب این است و این طایفه اند که در زیر استار ریب مشاهده انوار غیب کرده اند و قصر کبریا حق را بالاتر از ساحت وجود و عدم و برتر از محبت اقدم شناخته، چنانکه خواجه ما قدس سره می فرماید:

ای آنکه تویی مقصد مجموع امم برتر ز وجودی و پیشتر ز عدم
در راه توهست عقل بینا اگمه در وصف توهست نفس ناطق ابکم

پس معلوم شد که اختلاف عبارات از اختلاف اعتبارات است و از اینجاست که صاحب «لمعات» بنای سخن بر عشق نهاده چنانکه در افتتاح لمعات فرموده: «بدان که در اثنای هر لمعه ازین لمعات ایمانی کرده می آید به حقیقتی منزّه از تعین؛ خواه

حبش نام نه و خواه عشق، إذ لامشاحه فی الألفاظ، و اشارتی نموده می شود به کیفیت سیر او در اطوار و ادوار، و سفر او در مراتب استبداع و استقرار، و ظهور او به صورت معانی و حقایق، و بروز او به کسوت معشوق و عاشق، و باز انطوای عاشق در معشوق عیناً، و انزوای معشوق در عاشق حکماً و اندراج هر دو در سطوت وحدت جمعاً. هُنَالِکَ اجتمعَ الفرقُ و ارتقَى الفُتُوحُ و استترَ التَّورُفی التَّور و بطن الظهورُ فی الظهور و نُودَى مِنْ وراء سرادقات العرش.

آلا کُلُّ شَیْءٍ مَا خِلا اللّٰهَ بَاطِلٌ وَ کُلُّ نَعِیمٍ لَامِحَالَةٍ زَائِلٌ
و شیخ محیی الدّین و متّبعان او بنای سخن بر وجود نهاده اند، چنانکه مولینا شرف الدین داود قیصری در فصل اوّل از مقدّمات فرموده که:

وجود در تحقق محتاج نیست به امری که خارج باشد از ذات او. پس او قیومی است ثابت به نفس خود، و مثبت مر غیر خود را.
و او را ابتدا نیست و الاً محتاج باشد به علّتی موجود از برای امکان او، بر تقدیری که او را ابتدا باشد.

و او را نهایت نیست و الاً معروض باشد مر عدم را. پس موصوف گردد به ضدّ خود. پس او ازلی و ابدی باشد، و اوّل و آخر و ظاهر و باطن؛ از برای رجوع هر چه ظاهر باشد در شهادت، یا باطن باشد در غیب بسوی او.

و غرض از برای ایراد این مقدّمات آنست که اگر در اثنای کلمات سخنی تقریر کرده شود که به اصطلاح این طایفه مطابق نباشد باید که مطالعه کننده به ردّ او مبادرت ننماید؛ زیرا که آن سخن در مقام خود راست باشد و با آنکه هر مقامی و حالی مقتضی کلامی و مقالی است اصطلاحات اهل یک مقام نیز متفاوت تواند بود.
خواجه قدّس سرّه می فرماید:

یکی بر آنک وجودست اصل هر موجود یکی بر آنک اصل هر وجود و ظهور
یکی بر آنک وجود و عدم دو محکومند همیشه حکم خدا را مطاوع و مقهور
بهر صفت که بگویندش اهل حیرت و عجز کمال ذات خداوند را از آن چه قصور
خدای عزوجل چونک واسع است و محیط مدار بر سخن فرقه ای نظر بقصور
بتخصیص چون شارح هر کتاب را لازم است که در حلّ مشکلات و کشف

معضلات تشبّث به اذیال عقاید صاحب متن کند و توضیح مرام و تنقیح کلام بر ضمن قواعد او سازد، ناظر این کتاب اگر از اولو الاّلیاب باشد، باید که به اعتراض تجاسر ننماید بلکه اگر صاحب انصاف بود به ملاحظه قول خداوند حکیم که می فرماید:

«وفوق کلّ ذی علم علیم^{۳۷}» زبان به طعن اهل قلوب که مستکشفان استار اسرار غیوب اند — نگشاید، و آنچه نداند به بقعه امکان حواله کند که گفته اند: «لایعرف الفارع مافیة غیره حتّی ینتهی إلیه سیره». ای بسا آنچه حالی خطا می نماید، چون بصر بصیرت او گشاده شود در ثانی حال به صورت عین صواب برآید. نظم:

چون خدا خواهد که پرده کس درَد
چون خدا خواهد که پوشد عیب کس
کم زند در عیب معیوبان نفس
نکته ها چون تیغ پولادست تیز
گر نرداری تو سپر واپس گریز
پیش این الماس بی اسپر میا
میلش اندر طعنه پاکان بَرَد
کز بریدن تیغ را نبود حیا

۵

۱۰

فصل اوّل

در حضرات ذاتیه و بعضی مراتب کلیّه

بدانکه حضرت هویت عبارت است از ملاحظه ذات بی اعتبار ماعدا، و قطع نظر از ماعدای او. و این را حضرت غیب الغیب و ابطال کلّ باطن و هویت مطلق نیز گویند. و هیچ شبهه نیست که جواسیس تخیلات و اوهام را گرد پیرامن جلالت این حضرت و مقام راه گذر بر بسته، و طیور ادراکات و افهام را طیران^{۳۸} هوای هویت، دون درک المرام بال و پر بسته و شکسته است.

۱۵

به خیال در نگنجد توخیال خود مرنجان

ز جهت بود مبرا مطلق به هیچ سویش

۲۰

أمّا حضرت احدیت عبارت است از ملاحظه ذات به شرط قطع نظر از جمیع ماعدا. و این حضرت را احدیت بدان گویند که در او کثرت مستهلک و مقهور است، و احکام او در ازاء ظهور سلطنت وحدت مستور.

و این حضرت را علم مطلق و حضرت وجود و حضرت جمع و مرتبه عَمّا نیز گویند؛ از برای عَمای آبصار اولوالانظار، و حیرت بصایر ذو الافکار از ادراک این حضرت.

۲۵

و حقیقه الحقائق نیز گویند از برای قیام جمیع حقایق و ماهیات [بدان ذات].

[و جمعُ الجمع نیز خوانند از برای استحسان اسماء و صفات، و استکنانِ حقایق و ماهیات] در او. آری مخاطبه ارباب حالات به نسبت با آن ذات جز این نتواند بود.

ای گشته مبادی همه در ذات توطی خود جمله تویی و نیست بیرون زتوشی چون سرور کاینات «لا أخصی» گفت پس جز تو کسی ترا کجا داند و کی و مولانا قدس سره می فرماید:

گر جمله توئی پس این جهان چیست؟ و هر هیچ نیم من، این فغان چیست؟ هم جمله توئی و هم همه تو آن چیز که غیر تُست آن چیست؟ لاجرم «مَنْ تَفَكَّرَ فِي ذَلِكَ رَجَعَ إِلَيْهِ طَرَفُهُ حَسِيرًا، وَ عَقْلُهُ مَبْهُوتًا وَ فِكْرُهُ مُتَحِيرًا».

پس درین حضرت هیچ تنزیهی بی شائبه تشبیه و هیچ تشبیهی بی غایله تنزیه دست ندهد.

وزین روی فتّاح سر نهفت «يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» بگفت و قول خواجه علیه الصّلاة و السّلام که می فرماید: «كَمَا الْإِخْلَاصُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» از مشاهده این حضرت عبارت است.

ای منزّه ازین و آن که توئی که شناسد ترا چنان که توئی ساحت کبریات افزونست زانچه من می برم گمان که توئی هیچ کس بی نشان نگشته ترا در نیابد بدان نشان که توئی در جلابیب اگر چه پنهانی داندت جان خرده دان که توئی آشکاری به هر چه می نگرم نتوان داشتن نهان که توئی

اما حضرت واحدیت عبارت است از ملاحظه ذات با جمیع اسماء و صفات. و این را مرتبه الوهیت و مقام جمع و غیب مُضاف خوانند. و همین مرتبه الوهیت را به اعتبار آنکه به اعیان و حقایق که مظاهر [او] اسماء و صفات حضرت حق اند درخور استعدادات ایضالی کمالات می کند؛ مرتبه ربوبیت گویند.

و اگر ذات را ملاحظه کنند به شرط ثبوت صور علمیه در او، آن را مرتبه اسم باطن مطلق و اول و علیم گویند که ربّ اعیان علمیه ثابته است.

و اگر ذات را ملاحظه کنند به شرط کلیاتِ اشیاء فقط، آن را مرتبه اسم رحمن گویند که ربّ عقل اول است، و عقل اول را لوح قضا و أم الكتاب و قلم اعلی گویند.

و اگر ذات را ملاحظه کنند به شرط آنکه کلیات در وی جزئیات ثابتۀ مفصله گردند بی آنکه این جزئیات در آن کلیات محتجب باشند، مرتبه اسم رحیم گویند که ربّ نفس کلیه است؛ و نفس کلیه را لوح قدر و لوح محفوظ و کتاب مبین خوانند.

و اگر ذات را ملاحظه کنند به شرط آنکه صور مفصله در وی جزئیۀ متغیره باشد، مرتبه اسم محیی گویند که ربّ نفس منطبعه است در جسم کلی؛ و نفس منطبعه را لوح محو و اثبات گویند.

و اگر ذات را ملاحظه کنند به شرط آنکه قابل باشد صور نوعیه و روحانیه و جسمانیۀ را؛ مرتبه اسم قابل گویند که ربّ هیولی کلیه است که کتاب مسطور ورق منشور اشارت است بدان.

و اگر ذات را ملاحظه کنند به شرط قابلیت تأثیر و تأثر، مرتبه اسم فاعل گویند که معبر است به موجد و خالق، که ربّ طبیعت کلیه است.

و اگر ذات را ملاحظه کنند به شرط صور روحانیۀ مجرّده، مرتبه اسم علیم و مفصل و مدبر گویند که ربّ عقول و نفوس ناطقه است.

و آنچه در اصطلاح حکما آن را عقل مجرّده گویند به اصطلاح اهل الله مسمی است به روح؛ و از اینجاست که عقل اول را روح القدس گویند. و آنچه حکما آن را نفس مجرّده گویند پیش اهل الله مسمی است به قلب، هرگاه که کلیات در وی مفصل باشد و او مشاهده کند آن کلیات را به شهود عیانی. و مراد از نفس پیش ایشان نفس منطبعۀ حیوانی است.

و اگر ذات را ملاحظه کنند به شرط صور حسیۀ عینیۀ، مرتبه اسم مصوّر گویند که ربّ عالم خیالی مطلق و مقید است.

و اگر ذات را ملاحظه کنند به شرط صور حسیۀ شهادیه، [مرتبه] اسم ظاهر مطلق و اسم آخر گویند که ربّ عالم ملک است.

و مرتبه انسان کامل عبارت است از جمع جمیع مراتب الهیه و کونیه، از عقل و نفوس کلیه و جزویه و مراتب طبیعت تا آخر تنزلات وجود. و این را مرتبه عما نیز گویند از برای مشابَهت این مرتبه به مرتبه الهیه. و فرق در میان این دو مرتبه به ربوبیت و مربوبیت است و لهذا سزاوار خلافت حق و مظهر و مظهر اسماء و صفات جناب

مطلق اوست. نظم

توبه قیمت و رای دو جهانی چه کنم قدر خود نمی دانی

[مولانا می فرماید قدس سره]:

از پشت پادشاهی، مسجود جبرئیلی
ملک پدر نجوئی ای بینوا چه باشد؟
[تو گوهر نهفته، درگاه و گل گرفته
گر رخ زگل بشوئی ای خوش لقاچه باشد؟
جزوی زکل بمانده، دستی زتن بریده]
گر زین سپس نباشی از ماجدا چه باشد؟
بی سرشوی و سامان از کبر و بخل خالی
و آنگه سری بر آری از کبر یا چه باشد؟

پس از تقریر این معانی و تمهید این مبانی و بیان مراتب و حضرات، و شرح درجات بعضی از اسماء و صفات، و ذکر تنزلات وجود تا آخر انواع عالم شهود بر تو چون آفتاب روشن گشت که:

کاروان غیب می آید یقین
لیک ازین زشتان نهان آید همی
این همه رمز است مقصود آن بُود
کان جهان اندر جهان آید همی
همچو روغن در میان جان شیر
لامکان اندر مکان آید همی
همچو عقل اندر میان جان و تن
بی نشان اندر نشان آید همی
والعاقِلُ یُکْفِیهِ الْإِشَارَةُ وَفِي الْإِشَارَةِ لِأَرْبَابِ الْقُلُوبِ بَشَارَةٌ. [مصرع] این خود
از حدّ اشارت در گذشت. «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ^{۴۰}». فهم من فهم و من لم یَدْقَ لم یَعْرِف.
کاین مختلفات جمله از یک اصل است وین جمله چگونه ها از آن بیچون است
والله المرشد.

فصل دوم

در بیان اسماء و صفات و آنچه در میان ایشانست از تفاوت درجات

بدانکه حق سبحانه و تعالی را بحسب «کَلَّ یَوْمَ هُوَ فِی شَأْنِ^{۴۱}» در مراتب الهی شئون و تجلیات است، و او را بحسب شئون و تجلیات اسماء و صفات است، و صفات او ایجابی یا سلبی است. و ایجابی نیز یا حقیقی بود که در وی اضافت را هیچ

(۴۰) س ۵۰ ی ۳۷.

(۴۱) س ۵۵ ی ۲۹.

مدخلی نباشد چون حیات و وجوب و بقا؛ یا اضافی باشد چون ربوبیت و علم و ارادت؛ یا محض اضافت باشد مثل اولیت و آخریت. اما صفات سلبی چون غنا و سُبوَحیت و قدوسیت.

و هر یک را از صفات ایجابی و سلبی وجودی است؛ چه وجود چنانکه عارض می شود بر عدم، بر معدوم نیز بوجهی عارض می گردد، و آن عبارت است از تجلیات ذات حق سبحانه و تعالی بر مقتضای مراتب او که همه را جامع مرتبه الوهیت است که در لسانِ شرع معبر است به عَمّا. و اول کثرت واقع در وجود و برزخ در میان حضرت احدیت ذاتیه و در میان مظاهر خلقیه اوست، از آنکه ذات حق تعالی اقتضا کرد به ذات خود، بحسب مراتب الوهیت و ربوبیت خویش، صفات متعدده متقابل را، چون لطف و قهر و رحمت و غضب و سخط و رضا و غیر این، و جمیع این نعوت متقابل را جمالی و جلالی جامع است از آنکه هر چه تعلق به لطف و رحمت دارد جمالی است و آنچه تعلق به قهر و نقمت دارد جلالی است و هر جمالی را جلالی و هر جلالی را جمالی است چنانکه امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه می فرماید: «سُبْحَانَ مَنْ اتَّسَعَتْ رَحْمَتُهُ لَأَوْلِيَاءِهِ فِي شِدَّةِ نَقْمَتِهِ وَاسْتَدَّتْ نَقْمَتَهُ لِأَعْدَائِهِ فِي سَعَةِ رَحْمَتِهِ». مثنوی:

پاره کرده و سوسه باشی دلا	گر بلا را باز دانی از ولا ۴۲
گر مرادت رامذاق شگرس	نامرادی نی مراد دلبرست
ناخوش اوخوش بُود بر جان من	جان فدای یار دل رنجان من
عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد	ای عجب من عاشق این هر دوضد
عاشقم بر رنج خویش و درد خویش	بهر خشنودی یار فرد خویش

بدانکه هرگاه که ذات ملاحظه کرده شود به صفتی معین از صفات، به اعتبار تجلی از تجلیات، او را اسم گویند چنانکه رحمن ذاتی است موصوف به رحمت، و قهار ذاتی است موصوف به قهر. و این اسماء ملفوظه اسماء آن اسماء است. و از اینجا معلوم می گردد مراد قایلان که اسم عین مسماست می گویند چیست.

دیگر بدانکه علم حق سبحانه و تعالی مرذات خود را به ذات خود، موجب علم گشت بر جمیع کمالات خود. و محبت الهی که قابلیت ظهورش خوانند اقتضا کرد ظهور ذات را به هر یکی از این کمالات، اول در حضرت علمیه، بعد از آن در حضرت عینیه، لاجرم کثرت از این وجه ظاهر شد. پس کثرت از وجهی راجع باشد به علم ذاتی،

چنانکه شیخ در فصّ اول بدین اشارت کرده است.

دیگر بدانکه صفات از روی احاطه کلی و عدم احاطه او، مرسایر صفات را متفاوت است، و آنچه محیط است مرسایر صفات را ائمه سبعة اند که اقهاث صفاتش خوانند و آن حیات و علم و ارادت و قدرت و سمع و بصر و کلام است. و این هفت صفت اگر چه اصول سایر صفات اند، اما بعضی متأخر است از بعضی، چنانکه علم ۵ متأخر است از حیات، و ارادت و قدرت متأخراند از هر دو، و آن سه صفت باقی متأخر است از این هر چهار صفت، و کلام از همه متأخر است.

و مراتب اسماء نیز به اعتبار شمول کلی مرسایر اسماء را و عدم شمولش متفاوت است. پس چهار اسم اقهاث اسماء اند و آن اول و آخر و ظاهر و باطن است چنانکه حق سبحانه و تعالی می فرماید: «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَاتَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ»^{۴۳}. اما شمول این اربعة مرسایر اسماء را بدان جهت است که هر اسمی که مظهر او ازلی و ابدی است ازلیت او از اسم اول بود و ابدیت او از اسم آخر، و ظهور او از اسم ظاهر و بطون او از اسم باطن. و اسمائی که متعلق اند به ابداء و ایجاد، داخل اند در تحت اسم اول، و اسمائی که متعلق اند به اعاده و جزاء، داخل اند در تحت اسم آخر. و آنچه متعلق است به ظهور و بطون، داخل است در اسم ظاهر و ۱۵ باطن. و هیچ چیز از اولیّت و آخریت و ظهور و بطون خالی نیست. پس جمیع اسماء داخل باشند در این اربعة مذکوره که مسماست به اقهاث، و اقهاث نیز داخل در تحت اسم الله و رحمن.

و از این روی^{۴۴} که اسم رحمن [نیز] چون اسم الله جامع جمیع اسماء است بعضی محققان مرتبه عقل کلّ را که مظهر اسم رحمن است بعینها مرتبه الهیّت داشته اند. و این اگر چه از وجهی حق است اما دخول اسم رحمن در حیطه اسم الله و تابعیت او مر اسم الله را در باء «بسم الله الرحمن الرحیم»^{۴۵} حاکم به مغایرت مرتبتین است و لهذا بعضی اسم الله را علم ذات داشته اند. و این مباحث را در کتاب «تحفة الابرار فی افضل الأذکار» در فصل رابع از قسم اول استیفا کرده ایم.

(۴۳) س ۱۷ ی ۱۱۰.

(۴۴) پا: از برای روی.

(۴۵) س ۱ ی ۱.

فصل سیوم

در عوالم و حضرات که مسماست به مجالی و مطالع و منصات

بدانکه عالم مأخوذ است از علامت، و در لغت عبارت است از آنچه از وی چیزی دانسته شود؛ چه در صیغه اسم آلت است، پس آلت علم باشد چون خاتم که آلت ختم است. و در اصطلاح عبارت است از جمیع ماسوی الله، هم بدین معنی که از او باری تعالی دانسته می شود از روی اسماء و صفات، از آنکه هر فردی از افراد عالم مظهر اسمی است خاص از اسماء الهی که آن اسم از این فرد معلوم می گردد چنانکه اجناس و انواع حقیقیه دال اند بر اسماء کلیه. پس عقل اول از روی اشتغال بر جمیع حقایق و صور علی طریق الاجمال عالمی است کلی که دال است بر اسم رحمن، و نفس کلیه از روی اشتغال بر جمیع آنچه عقل اول مشتمل است بر آن عالمی است کلی که دال است بر اسم رحیم، و انسانی کامل که جامع جمیع حقایق است اجمالاً در مرتبه روح و تفصیلاً در مرتبه قلب، عالمی است که دال است بر اسم الله که جامع جمیع اسماء است. بیت:

حقیقتی که ملک زو خبر نمی یابد به صورت بشر آمد که روی پوش کند
و چون هر فردی از افراد عالم علامت اسمی است از اسماء الهی، و آن اسم عبارت است از ذاتی که جامع است مرجع اسماء را، پس این نیز مشتمل جمیع اسماء باشد، از این روی، لاجرم، هر فردی از افراد عالم، عالمی است کلی که دال است مرجع اسماء را.

تَنَبَّهْ بِمَا قَالَهُ يَا خَلِيطُ أَلَا أَنَّهُ كُلُّ شَيْءٍ مُحِيطُ
بر اشیا محیط است یزدان پاک بگویم ز تحت السمک تا سماک
در آن در که یک حلقه شد نه فلک چه گویم حدیث سماک و سمک
نمی بینم الحق یکی برگ کاه که در وی نه مشهود گردد اله
پس سر «سُرُّهُمْ آيَاتُنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^{۴۶} از اینجا
مبین گردد، و حقیقت حقیقت «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ»^{۴۷} در اینجا متحقق شود.

پس اگر چه از این وجه که ذکر کرده شد عوالم را نهایت نیست امّا چون

حضرات کلیّه الهیه پنج است و اوّل حضرات کلیّه حضرت غیب مطلق است، یعنی غیب حقیقی که احدیت و هویت مطلقه عبارت است از او، و عالم این حضرت عالم اعیان ثابته علمیه است و حضرت دوم حضرت غیب مضاف است، و آن منقسم می شود به دو قسم:

- ۵ یکی آنکه اقرب است به غیب مطلق، و عالم او عالم ارواح مجرّده است که عالم جبروتش خوانند.
- و قسم دیگر آنکه اقرب است به شهادت، و عالم او عالم مثال است که عالم ملکوتش گویند.

- و غیب مضاف از آن جهت منقسم به دو قسم گشت که ارواح راد و صورت است: مثالیّه، که مناسب عالم شهادت است؛ و صورت عقلیه مجرّده که مناسب غیب مطلق است. و حضرت چهارم حضرت شهادت مطلقه است که مقابل است مر حضرت غیب مطلق را، و عالم او عالم مُلک است. و پنجم حضرت جامعه است مر اربعه مذکوره را، و عالم او عالم انسانی است که جامع جمیع عوالم است.

- این چنین انسان که نامش می برم تا قیامت من زوصفش قاصرَم
- ۱۵ پس عالم ملک مظهر عالم ملکوت است، و عالم ملکوت مظهر عالم جبروت، و عالم جبروت مظهر عالم اعیان ثابته است، و اعیان ثابته مظهر اسماء الهیه، که حضرت واحدیت است، و این حضرت مظهر حضرت احدیت، و عالم انسان مظهر جمیع این حضرات. و این مظاهر مذکوره را مجالی و مطالع و منصّات نیز گویند.

وصل من هذا الأصل

۲۰

بدانکه تمیز ذات را در هر مرتبه و حضرتی ازین مراتب و حضرات بدان اعتبارات که ذکر کرده شد، تعینات گویند و تجلیات نیز خوانند، و بعضی آن را تنزّلات وجود نام نهند.

- دیگر بدانکه اکثر ارباب حکم متعالیه و جمهور اصحاب اشارات متلالیه، مبدأ تنزّلات و تعینات حضرت احدیت را انگاشته، و تجلی اوّل که اوّلین تنزّل و تعین است عبارت از تعین ذات با جمیع اسماء و صفات داشته اند، و تجلی دوم را که تعین ثانی است تعبیر کرده اند به اوّلین تعین ذات در مظاهر خلقی، یعنی به تنزّل از واحدیت به حضرت جبروت. و این طایفه در میان هویت واحدیت فرقی ننهادند، اما بعضی

۲۵

از این طایفه نیز هویت را مقدم بر احدیت داشته، و ملاحظه تجرد را در حضرت احدیت تعین و قید او انگاشته، گفته‌اند: مبدأ تعینات حضرت هویت است، و تجلی اول عبارت است از تعین ذات در حضرت احدیت، یعنی از تنزل از هویت به احدیت و تجلی دوم از احدیت به واحدیت^{۴۸}، و این هر دو مستقیم است.

باری بر هر تقدیری، تجلی اول را مقام او ادنی و اُحدیة الجمع و طامه کبری گویند، و تجلی دوم را قاب قوسین و مجمع البحرین خوانند. پس او ادنی در نزول مقدم است از قاب قوسین، و در رجوع مؤخر. پس سر «فکان قاب قوسین أو ادنی^{۴۹}» که مبتین معراج است به شرح محتاج نیست.

و همچنین هر تجلی از تجلیات و هر تعینی از تعینات مقتضی تمیز حضرتی است از حضرات، و موجب تحقق مرتبه‌ای از مراتب ذات. پس از غیب مطلق تا آخرین مرتبه مظاهر حق، و از اطلاق وجود تا تقدید شهود یک ذات است که بحسب اختلاف تجلیات و تعینات مستوی به مراتب و حضرات گشته است. و این تعینات اعتبارات محضه و اضافات صرفه است چنانکه اگر واحد را ربع اربعه و ثلث ثلثه و نصف اثنین و ضعف نصف گویند، این نسبت و اضافات قاذح واحدیت او نیست. همچنین اطلاق اسماء مراتب و حضرات به اعتبار تجلیات و تعینات بر ذات رفیع الدرجات، مانع احدیت او نیست.

جزیکی نیست نقد این عالم	باز بین و به عالمش مفروش
گل این باغ را توئی غنچه	سراین گنج را توئی سرپوش
پرده‌بردار تا ببینی خوش	دست با دوست کرده در آغوش
آن شناسد حدیث این دل مست	که ازین باده کرده باشد نوش

و شیخ شرف الدین داود قیصری قدس سره در «مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم» در تقریر تنزل حقیقه الحقائق از عالم غیب ذاتی به عالم شهادتی حسی، و ظهور او در هر عالمی از عوالم بدانچه لایق اوست آورده است:

حقیقه ظهورت فی الکوین قدرتها * فإظهرت هذه الأکوان والحجبا
تنگرت لعیون العالمین کما * تعرّفت لقلوب عُرِف أدبا.
فألخلق کلهم استأرّطلعتها * والأمر أجمعهم کانوا لها نُقبا

(۴۸) پا: وحدانیت.

(۴۹) س ۵۳ ی ۹.

ما فی التستّر بالاکوان من عجب * بل کونه عینها ممایری عجبا

*

کس درین خانه نیست بیگانه مرد باید که آشنا باشد

در جهان تو باشد این من و تو در جهان خدا، خدا باشد

و الحمد لله والصلاة على حبيبه المحبوب وعلى كل من في يدى سلطان محبته مغلوب. ۵

فصل چهارم

در کشف سرّ بدو و ایجاد و بیان طریق مبدأ و معاد

بدانکه حق سبحانه و تعالی به علم ذاتی خود در غیب، که مبراست از وصمت شکوک و ریب، و مستفاد از مایوی نیست و مستند بر ماعدا نی، هر چیزی را چنانکه ۱۰ در عالم شهود موجود خواهد بود بدانست. و این صور عین علم الهی اند که اعیان ثابته عبارت است از آن. و بر مقتضای طلب اسماء از روی ربوبیت اظهار مظاهر خویش را تا سلطنت هر یک ظاهر گردد؛ هر چیز را بر وفق علم خود بیافرید.

پس کل عالم صورت علم و مظهر حضرت معبود است، و او سبحانه محیط جمیع. و هر چه ظاهر شد از او ظاهر شد از آنکه غیر او را وجودی مصادق وجود او نبود ۱۵ تا ظاهر یا مظهر تواند بود. چنانکه قول آخر سابق و امین صادق مصدق این معنی است که: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ». و حق تعالی از نعت خود خبر داد که: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ^{۵۰}». و دیگر فرمود: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ^{۵۱}». پس از کشف و تفهیم و بیان و ۲۰ تعلیم او کاملان اهل طریق و مقربان حضرت اعلی الرفیق بتحقیق دانستند که مراتب اگر چه کثیر است اما همه راجع است به غیب و شهادت، و به حقیقت انسانی که جامع این دو مرتبه است. و هر چیزی را ظاهری است و آن صورت و شهادت اوست، و باطنی و آن روح و معنای اوست. پس نسبت جمیع صور به اختلاف انواع^{۵۲} خفیت و جلّیت به اسم ظاهر است، و نسبت جمیع معانی و حقایق که اصول صور جزئیّه متعیّنه است به اسم باطن. و هر چیز [ی] از روی معنی و روحانیت مقدم است بر صورت، به ۲۵

(۵۰) س ۵۷ ی ۳.

(۵۱) س ۵۹ ی ۲۲.

(۵۲) پا: نوع.

تقدیم شرف و رتبت. و صورت نیز مقدم است بر معنی و روح از حیثیات دیگر، چون تقدیم علم بالظاهر در باب عرفان بر علم بالباطن.

پس هر یکی از صور و حقایق اول باشد از وجهی، و آخر از وجهی دیگر. و ازین روی نسبت اشیاء به اولیت و آخریت او درست گردد. و احاطه این چهار اسم که امهات اسماء اند مرجمیع موجودات را بعینها احاطه اینهاست مرسایر اسماء را؛ چه موجودات اسماء الهی اند به قید تعینات. پس «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ» را شنیدی، سر «وهو الآن كما كان» نیز بدان. نظم:

یک دایره فرض کن جهان را	هر نقطه از او میان نماید
این دایره بیش نقطه ای نیست	لیکن به نظر چنان نماید
تو نقطه آتشین بگردان	تا دایره ای عیان نماید
این نقطه ز سرعت تحرک	صد دایره هر زمان نماید
این نقطه به توشهات و غیب	هم ظاهر و هم نهان نماید
هر لحظه به تو جمال مطلق	در صورت این و آن نماید
هر لحظه به تو کمال هستی	در کسوت ناقصان نماید

و اگر از سر «وهو معکم» با خبر باشی و در ادراک غمزه این معیت با نظر باشی، به علم الیقین دانی بلکه به عین الیقین بینی که «أَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ ۚ» چه وجه دارد، من و او نقاب آن روست، و این و آن حجاب جمال دوست، و سرانگشت پندار دیده را مانع دیدار. سر انگشت، آفتاب را پنهان نگرداند اما چون بر دیده نهی یارای دیدن نماند. مثنوی:

تو ز چشم انگشت را بردار هین	وانگهانی هر چه می خواهی ببین
نوح را گفتند امت کو ثواب	گفت اوزان سوی «وَأَسْتَغْشُوا ثِيَابَ»
رو و سر در جامه ها پیچیده اید	لاجرم با دیده و نادیده اید
آدمی دیده است و باقی پوست است	دیده آن دیده که دید دوست است
چونکه دید دوست نبود کور به	گر سلیمان است از وی مور به

مشکل حالتی است نه امکان گفتن، و نه طاقت نهفتن؛ نه اشارت وافی، و نه عبارت کافی؛ زبانی لال و حضرتی در غایت کبریا و جلال. «لباب قصه بماندست و گفت امکان نیست».

شیخ صدرالدین ایدنا الله بنوره المبين در «اعجاز البيان في تفسير ام القرآن» در بیان عدم مساعده آلات در توضیح این حالات آورده است که: قوای نشأت انسانی که مبنای اظهار این معانی است ضعیف تر است از آنکه مدرکات نفس عارف را در مقام مشاهده و تجرید و مجاهده و تقرید از حضرت پروردگار مجید بر وفق مشاهده، تقریر یا^{۵۳} تعبیر و توضیح تواند کرد، و لهذا بعد از رجوع به عالم شهادت مستحضر نیست مگر کلیات مشاهدات را با بعضی جزئیات^{۵۴} «لعدم مساعدة القوى الطبيعية و قصورها عن مدى مدارك البصيرة و ضيق فلکها بالنسبة إلى فسخ مسح النفس وسعة دائرة مرتبتها في حضرت القدس».

و حال عارف را تشبیه کرده است به حالت مرتعش که علم کتابت را نیکو داند، اما بسبب عدم مساعده آلات قادر نیست بر اظهار معلوم خود. مثنوی:
ای خدا جان را تو بنما آن مقام کاندرو بی حرف می روید کلام
این بود کشف بعضی از سر^{۵۵} بدو و ایجاد، اکنون شروع کنیم به بیان طریق مبدأ و معاد.

بدانکه اگر چه آیت «لکلّ جعلنا منکم شرعاً و منهاجاً»^{۵۶} بر آن تقدیر که «ها» ی «منها» ضمیری باشد راجع به «شرعاً» و «جاء» فعل ماضی باشد وارد به تسهیل، چنانکه در «فصوص» منصوص است دلالت می کند بر آنکه طریق مبدأ و معاد هر احدی یکی باشد، و لفظ رجوع نیز که در آیات واقع شده، مُنبی است از این و مَبْنی بر این. و اختلاف طریق به عدد انفاس خلاق مشعر بر آنکه چون هر احدی دم از بود خود می زند، پس به عدد وجود هر موجود طریقی باشد به حضرت معبود. و نام این طریق، پیش اهل تحقیق طریقی سلسله ترتیب و وسائط وجود است هم بر آن ترتیب
که در مقام ذکر حضرات دانستی، رجوع هر احدی هم بر آن ترتیب باشد. و این طریق طریقی است عام که در وی عقبات بسیار و حجب و وسائط بیشمار است چنانچه حضرت رسالت صلی الله علیه و سلم فرمود: «إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَظِلْمَةٍ، لَوْ كَشَفَهَا لَأُخْرِقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ».

پس حجب ظلمانی مراتب عوالم اشباح باشد و حجب نورانی وسائط عوالم ارواح، تابنده را انسلاخ از حجب تعینات این عوالم که از حضرت حق و جناب مطلق تا

(۵۵) پا: کشف سر بعضی از.

(۵۳) پا: با.

(۵۶) س ۵ ی ۴۸.

(۵۴) پا: مگر کلیات مشاهدات و بعضی جزئیات را.

سالک مَسْدُول است حاصل نشود، وصل دست ندهد. کما قال تعالی: «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ»^{۵۶}. واین طریق اَبَد طرائق است، و واصلین بدین طریق اَقَلّ خلائق. و واصل را بعد از حصولِ وصول متخیل از رجوع به منزل اول چاره نیست تا طلب کند حَقّی را که از او مسافرت کرده بود و نشناخته، از آنکه حق محیط همه است. «مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى»^{۵۷}. بعضی اهلِ معنی درین معنی گفته اند؛ شعر:

رُبَّ امْرَأَةٍ نَحَوِ الْحَقِيقَةَ نَاطِرٌ بَرَزَتْ لَهُ فَيْرَى وَ يَجْهَل مَایَرَى

*

زعین ظهور تونی از بطون در ادراک تو عاجز اهل قرون
ترا دیده وز عجز نشناخته به کوکو طلب کرده چون فاخته

اما طریقی دیگر هست که آن را طریق وجوه خاص گویند، و اهل تحقیق آن را طریق سر خوانند، و در این طریق وسائط را اصلاً مدخلی نباشد. و این طریق حاصل است از ارتباطِ خلائق از روی عینِ ثابتۀ خود به حضرت خالق، از آنکه حقیقت هر مربوب مرتبط است به حقیقت رب خود بی واسطه. و تجلیات الهی و جذبات پادشاهی بنده را ازین روی حاصل شود و سر «جذبۀ من جذبات الرحمن تَوَازَى عَمَلُ الثَّقَلِینِ» مکشوف گردد، و وجه «كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَ بَصَرًا وَ يَدًا» الی آخر الحدیث مبین شود.

و همین طریق است که شیخ قدس الله سرّه العزیز در «اصول عشره» آن را طریق شَطَار نام نهاده است و گفته: «وهو طریق الشُّطَار من اهل المحبّة السّالکین بالجذبۃ فالواصلون منهم من البدايات اکثر من غیرهم فی النهایات». و مولانا قدس سرّه بدین معنی اشاره کرده آنجا که فرموده:

اگر کسیت بگوید که خواست فایده نیست

بگو که خواست از او خاست چون بود بیکار

اگر نخواست مرا پس چرام خواهان کرد

که زرد کرد رخم را فراق آن رخسار

آری «وَمَا تَشَاءَنَّ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^{۵۸} مقرر این معنی، و «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»^{۵۹} مثبت

این دعوی است .

رخ دلبرارنیستی وُرد رنگ^{۶۰} نبودی رخ عاشقش زرد زنگ
اگر دلبران را نمی بود ناز نبودی دل بیدلان را نیاز
کشش گر نبودی زدلدار ما چه کوشش نمودی دل زار ما

و شاید که از این گفتار اطلاع بر بعضی اسرار قول مشایخ کبار که گفته اند: «المرید مرادٌ فی الحقیقة و المراد مریدٌ» حاصل شود، و کلام عبدالله برقی نیز مبرهن گردد آنجا که گفت:

مریدٌ صفا منه سرُالوداد فهم به السرفی کلّ واد
ففی اُتّی واد سعی لا یُری له ملجأ غیر مولی العباد
أرادَ و ما کانَ حتّی أرید [فطوبیٰ له من مریدٍ مراد] ۱۰

فصل پنجم در بیان ولایت و نبوت و رسالت

چون اسماء الهی بحسب خصوصیاتِی که در حضرت علمی دارند هر یک اقتضای آن می کنند که در خارج به صورتی مخصوص ظاهر گردد. پس ضرورت تکثر در خارج لازم می آید. و چون هر یک از اسماء طلب ظهور خود و ظهور سلطنت و احکام خود می کنند، لاجرم میان اعیان خارجی نزاع و تخاصم واقع می شود بسبب احتجاب هر یکی از اعیان خارجی از اسمی که ظاهر می شود در غیر او. پس احتیاج می افتد به مظهري حاکم عادل که حکم کند میان ایشان، و نگاه دارد نظام عالم را در دنیا و آخرت، و حکم کند میان اسماء نیز به عدالت، تا هر اسمی را از اسماء به کمال او رساند ظاهراً و باطناً. و آن حاکم عادل نبی حقیقی است و قطب ازلی اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً، که حقیقت محمدیه عبارت از اوست، چنانکه بدان اشارت فرمود که: «کُنْتُ نَبِیًّا وَ آدَمَ بَیْنَ الْمَاءِ وَالطِّینِ» یعنی بین العلم و الجسم.

اما حاکم عادل در میان مظاهر دون الأسماء نبیی باشد که نبوت او بعد از ظهور او حاصل شود، و او نائب باشد از نبی حقیقی. پس نبی آن باشد که فرستاده شود به خلق از برای هدایت و ارشاد ایشان به کمالی که مقدر است بحسب استعداد

(۶۰) پا: رخ دلبرارنیستی و زرد رنگ.

اعیان ایشان را.

و نبی فعلیل باشد به معنی فاعل یا مفعول، یعنی به معنی مخبر از حق تعالی بندگان او را، یا به معنی آن که او را حق تعالی اخبار کرده است از غیب.

و رسول نبیی باشد که مأمور بود به وضع شریعتی ابتداء، و نسخ^{۶۱} بعضی از احکام شریعتی که پیش از او موضوع باشد.

و ولایت مأخوذ است از ولی، و آن قرب باشد.

و ولایت بر دو نوع منقسم می شود: ولایت عامه [که] شامل باشد جمیع مؤمنان را بحسب مراتب ایشان، چنانکه حق تعالی می فرماید: «وَلِیُّ الَّذِینَ آمَنُوا^{۶۲}»

الآیه. و ولایت خاصه شامل نباشد إلّا واصلان را از سالکان. پس ولایت خاصه

عبارت باشد از فنای بنده در حق و بقای او به حق. و مراد از فنا، اینجا نه آنست که عین بنده منعدم گردد مطلقاً؛ بل مراد، فنای جهت بشریت است در جهت ربّانیت؛

چه هر بنده را جهتی است از حضرت الهی که کلام مجید بدان اشارت می کند: «وَلِكُلِّ وَجْهَةٍ هُوَ مَوْلِیْهَا^{۶۳}». و این فنا و بقا جز به توجه تام به حضرت حق حاصل

نشود؛ چه بدان توجه جهت حقیقت او غالب گردد بر جهت خلقت او، تا به غایتی که قهر کند و افنا سازد جهت خلقت را بالکل، چون انگشت که بواسطه مجاورت به آتش

و بواسطه استعداد او به آتش شدن، و قابلیت که در او مختفی است، اندک اندک مشتعل شود تا به غایتی که آتش گردد و فعل آتش از او ظاهر شود. و این توجه ممکن

نیست مگر بسبب محبت ذاتی که کامن است در ذات بنده.

و ولایت، باطن نبوت است. و مرتبه مرسل اعلی باشد از مرتبه غیر مرسل، از برای حصول مرتبه ولایت و نبوت و رسالت مرسل را. و مرتبه نبی غیر مرسل اعلی باشد

از مرتبه ولی غیر نبی، از برای حصول مرتبه ولایت و نبوت نبی را. أمّا مرتبه ولایت اعلی باشد از مرتبه نبوت و رسالت، و مرتبه نبوت اعلی باشد از مرتبه رسالت، از آنکه

ولایت اولیا جهت حقیقت ایشان باشد و نبوت انبیا جهت ملکیت ایشان بود؛ چه بجهت ملکیت مناسبت متحقق شود به عالم ملایکه، تا قبول وحی کند از ملک. و رسالت

رسل جهت بشریت ایشان باشد که مناسب بود به عالم انسانی.

و مشایخ عظام علیهم رضوان الملک العلام گفته اند: مشرب هر یک از اولیا

(۶۱) پا: و با نسخ.

(۶۲) س ۲ ی ۲۵۷.

(۶۳) س ۲ ی ۱۴۸.

موافق مشرب یکی است از رسل و انبیا. و قدم این ولی در سیر ممالک قدم و قطع مسالک طریق امم بر جاده آن نبی باشد که این ولی را با او مشرب موافق و خلق و صفت مطابق بود؛ چه به حکم حدیث جابر، جان هر ولی از نفس روح هر نبی است. پس بعضی وارث ابراهیم باشند و بعضی وارث موسی، و بعضی وارث عیسی، و بعضی وارث حضرت مصطفی صلوات الله علیهم اجمعین، چنانکه سلطان المحققین ابوعبد الرحمن السُّلمی^{۶۴} در تفسیر «وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا»^{۶۵} گفته است: ایشان طایفه‌ای اند که در وقایع و ضرورات و مصایب و بلیات سایر طوایف را رجوع به سوی ایشان باشد.

و از حضرت خواجه علیه الصَّلَاة و السَّلَام نقل می‌کند که گفت: در امت من همیشه چهل کس بر خُلق ابراهیم باشند^{۶۶} و این چهل کس بُدلانند، و هفت کس بر خُلق موسی باشند و ایشان اوتاداند، و سه کس بر خُلق عیسی باشند و ایشان خلفانند، و یک کس بر خُلق من^{۶۷} باشد و او قطب باشد. پس ایشان به اندازه مراتب خویش سادات دین اند و سلاطین ممالک یقین، که به برکت ایشان باران از آسمان آید و بلا از روی زمین برخیزد، و مردم بواسطه ایشان رزق یابند.

و صاحب فصوص آورده است که: سید الطائفة سلطان با یزید بسطامی قدس سره نمله ای را کشته بود بدست خویش گرفت و نَفَس بر او انداخت و زنده ساخت. و بدین معلوم شد که عیسوی الشَّهید^{۶۸} و وارث علم او بوده است.

وامام عین القضاة همدانی تصریح می‌کند که: مرا مشرب عیسی است، که ابوسعید به نَفَس وی بمرد، و محمود فقیه زنده گشت. و تفصیل قصه در زبده مسطور است.

پس در هر عهدی قُطْبُ الاقطاب وارث خُلق احمدی و مظهر ولایت محمدی^{۶۹} است. و در حدیث آمده است که: حضرت الهی به فیض فضل نامتناهی مِلّت اسلام را در هر صد سال به یکی از اولیاء حضرت ذوالجلال نصرت دهد. و در حدیث دیگر می‌فرماید: «لَا يَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى خَلْقِي إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ».

پس ازین احادیث مستفاد می‌شود که تا اَوَانِ نزول عیسی، بلکه تا قیام

(۶۷) پا: محمد رسول الله صَلَّى عليه وعلیه اجمعین.

(۶۴) پا: ابو عبد الله السلمي.

(۶۸) پا: عیسوی.

(۶۵) س ۵ ی ۱۲.

(۶۹) پا: محمد.

(۶۶) پا: باشد.

قیامت، ختم ولایت محمدی نباشد، و اگر چه صاحب متن بر خلاف این تصریحات دارد اما حق آنست که باب ولایت محمدی مسدود نیست بلکه به هر وقت از برای ابقاء شریعت و احیاء سنت ایزد عزّ شأنه صاحب دولتی بیرون آرد، و صحیفه دل او را لوح انوار علوم اکتسابی و لدنی سازد تا گلزار دل‌های بندگان حق به آب علم و معرفت او طراوت و نضارت یابد. واللّه الموفق.

بسم الله الرحمن الرحيم

شیخ امام محقق و عالم راسخ مدقق، مظهر حکم الهی، مظهر اسرار نامتناهی،
 محی الملة والدین، ابوعبدالله محمد بن علی بن العربی الطائی الحاتمی الاندلسی
 ۱۰ —رضی الله عنه وارضاه وجعل اعلاجنانه موطنه ومثواه— می فرماید:
 الحمد لله مُتَرَكِّلٌ الْحِكْمَ عَلَى قُلُوبِ الْكَلِمِ.

یعنی: حمد و سپاس و شکر بی حد و قیاس حضرت آفریدگار و جناب
 پروردگار را —جَلَّتْ عَظَمَتُهُ وَعَظَمَتْ حُكْمَتُهُ— که فرود آورنده^۱ حکمتهاست بردلهای
 ۱۵ انبیاء—علیهم من الصلوات افضلها ومن التحیات اکملها—.

بدانکه چون حمد و ثنای مرتب است بر **مطالعة کمال و مشاهدة جمال، و سرمایه**
کمال هر کاملی، اثری از آثار کمال حق است، و پیرایه جمال هر جمیلی، پرتوی از
 انوار جمال مطلق است؛ شعر:
 فکلُّ مَلِیحٍ حُسْنُهُ مِنْ جَمَالِهِ مُعَارِلُهُ بَلَّ حُسْنُ کُلِّ مَلِیحَةٍ
 ۲۰

بینایی هر دیده بینا همه او بین

زیبایی هر چهره زیبا همه اودان

هرچیز که دانی جز از اودان که همه اوست

یا هیچ مدان دردو جهان یا همه اودان

۲۵ لاجرم جمیع محامد بدان ذات، که مستجمع جمیع کمالات است، راجع تواند
 بود. و حمدِ قولی و فعلی و حالی به حکم تخلّق به اخلاق حضرت متعالی سزاوار آن

جناب عالی باشد.

اما حمد قولی ثنای لسانی است بدانچه حق سبحانه و تعالی بر زبان انبیا^۲ خود را بدان محمّدت فرمود.

اما فعلی اتیان اعمالی بدنی است از طاعات و عبادات و خیرات و میرات از برای ابتغای وجه احد قدیم، و توجه بدان جناب کریم، نه از برای طلب حظوظ نفس و مرصّات او.

اما حالی، که بحسب قلب و روح است، عبارت است از اتصاف به کمالات علمیه و عملیه و تخلّق به اخلاق الهیه. و در حقیقت همه این محامد ستایش حق است نفس خود را در مقام تفصیلی که مسمی^۱ به مظاهر است از رویی که مظاهر غیرظاهر نیست. اما حمد او ذات خود را در مقام [۱-۱] جمعی الهی از روی قول تعریفات اوست نفس خود را به صفات کمالیه که، کتب منزله و صحف منشئه^۳ او بدان ناطق است.

اما از روی فعل اظهار کمالات جمالیه و جلالیه است از غیب به شهادت و از باطن به ظاهر، و از علم به یقین در محال صفات و مجالی ولایات اسماء بحسب تعیّنات.

اما از روی حال عبارت از تجلّیات اوست هم در ذات خویش به فیض اقدس اوّلی و ظهور نور ازلی، پس در جمع و تفصیل

<p>گر بدانی حامد و محمود اوست پس ثنا گفتن زما ترک ثناست لقد كنت دهرًا قبل ان يكشف الغطا فلما اضاء الليل اصبحت شاهدا ای دهنده عقلها فریادرس هم ثنا از تست هم آن نیکویی هم تو برگو، هم، تو بشنو، هم تو باش ما عدمهائیم و هستیهای ما ما که باشیم ای تو ما را جان جان</p>	<p>در حقیقت واجد و موجود اوست کین دلیل هستی و هستی خطاست اخالک انی ذا کرلک شا کر بأنک مذکور و ذکر و ذا کر تا بخواهی تو نخواهد هیچ کس ما کییم اول تویی آخر تویی ما همه باشیم با چندین تراش تو وجود مطلق، فانی نه، ما تا که ما باشیم با تو در میان</p>	<p>۲۰</p> <p>۲۵</p>
---	--	---------------------

(۲) قا: انباء.

(۳) قا: لقد كنت قدما.

و بی هیچ شبهه و ریب، بعد از حمد حضرت عالم الشهادة والغیب مردات خود را به ذات خویش، آن حضرت را هیچ حمدی سزاوارتر از حمد انسان کامل مکتمل، که متمکن مقام خلافت عظمی باشد نیست؛ چه این حمد همان ثنای حق است مردات خود را، از آن وجه که انسان کامل آینه جمال نمای آن حضرت است. آری؛

۵

اصل تویی من چه کسم آینه ای در کف تو هرچه نمایی بشوم، آینه ممتحنم چون شمه ای از حدایق حقایق حمد و ثنا به مشام جانت رسید، اکنون جرعه ای از جام معرفت حکمت الهیه به کام دل باید چشید.

بدانکه حکمت ادراک حقایق اشیاء است و اوصاف و احکام آن، بر آن وجهی که است و عمل به مقتضای آن، و لهذا حکمت منقسم می شود به علمی و عملی.

۱۰

و مراد از «کلم» در این اعیان انبیاء است علیهم السلام، به قرینه اضافه «قلوب» به «کلم». و گاه از «کلم» ارواح کامله کمل اراده کرده می شود. کما قال تعالی: «الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه»^۴. یعنی واسطه ارتقای ارواح طیبه به مراقی اعلی و رابطه اعتلای او به مدارج اقصی، عمل [۱-پ] صالح است که قسمی است از حکمت. و حضرت مولوی در مثنوی معنوی بدین اشارت کرد آنجا که فرمود، شعر:

حکمت دنیی فزاید ظنّ و شک حکمت دینی بود فوق فلک

و مادر شرح مثنوی - دیباجة دفتر ثالث - این معنی مولوی را که می گوید:

«الحکم جنود الله تعالی فی ارضه یقوی لها ارواح المریدین» [آورده ایم، و] به تحقیق

اقسام حکمت موشح ساخته ایم و مقدمه [ای] در آن باب پرداخته، طالبان حقایق و اسرار را از آن موضع مطارج انظار باید ساخت.^۵

۲۰

و در قرآن مجید و فرقان حمید در مواضع متعدده عیسی را - علیه السلام - که

یکی از کُمل است، کلمه خوانده، و خود همه موجودات کلمات الله اند، چنانکه در آیه

کریمه «قل لو کان البحر مدداً لکلمات ربی، لنفد البحر قبل أن تنفد کلمات ربی ولو

(۴) س ۳۵ ی ۱۰.

(۵) قا: در اینجا پراکنده است باینقرا: «و ما در شرح مثنوی... المریدین، به تحقیق اقسام حکمت و توضیح مطارج انظار باید ساخت و در قرآن مجید و فرقان حمید در مواضع متعدده عیسی را علیه السلام حکم الهیه موشح ساخته ایم و مقدمه در آن باب... الخ»

جئنا بمثلہ مدداً» اشارت است بدان، چه هر موجود از مرتبۀ عمائیہ، که از تعین میراست و از اسم و نعمت معرا، و از این روی مستلزم عمای فهم و ابصار است بواسطۀ نفس رحمانی که، عبارت از انبساط وجود و امتداد اوست، صادر شده است.

پس اعیان موجوده چون عبارت است از تعینات واقعہ در این نفس وجودی؛ لاجرم از روی مشابهت او به کلمات لفظیۀ واقعہ در نفس انسانی بحسب مخارج، کلمات خوانند، اما در متمیم وقوف بر سر حروف بتقدیم رسیده است که جمیع مظاهر اسماء و صفات کتاب مسطور و رق منشور است و اعیان ثابته علمیه حروف عالیات. چنانکه شیخ در فتوحات می گوید:

كُنَّا حُرُوفاً عَالِيَاتٍ لَمْ نَقْلُ مَتَعَلِّقَاتٍ فِي ذِي أَعْلَى الثَّقَلِ
أَنَا أَنْتَ فِيهِ وَنَحْنُ أَنْتَ وَأَنْتَ هُوَ وَالْكَلِّ فِي هُوَ هُوَ فَسَلْ عَمَّنْ وَصَلْ
و هیأت اجتماعی ملک و ملکوت و ظهور غیب به کسوت شهادت به منزله الفاظ، و مجموع این مذکور است^۷ [در] کتاب مبین که: «ولارطب ولا یابس الا فی کتاب مبین»^۸.

و اصل این کتاب که اسماء و صفات است در حضرت عندیت الوهیت که: «بمحو الله ما یشاء و یشب و عنده ام الكتاب»^۹. و انسان کامل که از روی ظاهر مجموعه مجموع عوالم است، و بحقیقت مرآت ذات و مجلای حضرت احدیت و دال بر معنی مفرد کلمه این کتاب است. بیت:

بسط^{۱۰} می خواهد بیان این سخن لیک می ترسم ز افهام کهن [۲-ر]
قال رضی الله عنه: «بأحدیة الطريق الأمم».

یعنی: تنزیل حضرت الهی حکم را بر دلهای انبیا و منور ساختن قلوب ایشان به نور حکمتهای دینیہ و معارف یقینیہ به سبب اتحاد نوعی طرق موصلۀ ایشان است به حضرت حق؛ چه همه را توجه بدان جناب است و التجا بدان باب است، و همه را دعوت به سوی اوست و انشراح صدر به جست و جوی او، اگرچه به حکم «لکل جعلنا منکم شرعة ومنها جا»^{۱۱}. بیت:

(۹) س ۱۳ ی ۳۹.

(۱۰) ق: بست.

(۱۱) س ۵ ی ۴۸.

(۶) س ۱۸ ی ۱۰۹.

(۷) پ: مذکورات.

(۸) س ۶ ی ۵۹.

هرنبری و هر ولی را مسلکیست لیک چون تا حق برد جمله یکیست بلکه طریق وصول به حضرت خالق به عدد انفاس خلایق است. اما از این روی که همه موصل اند به جناب کریم، متحداند در اتصاف به صراط مستقیم.

سالکان را بین به درگاه آمده جمله پشتاپشت و همراه آمده «أُمَم» بفتح همزه قرب است، و طریق قریب را به قرب وصف کردن مبالغه است در نزدیکی، و اقرب طرق، طریق مستقیم، چنانکه کوتاه ترین خطوط در اتصال دو نقطه خط مستقیم است.

قال رضی الله عنه: «هِنَّ الْمَقَامُ الْأَقْدَمُ».

یعنی: تنزیل این حکم از مقام اقدم است که آن مرتبه احادیث ذاتیه است که منبع فیضان اعیان اوست با استعداداتش در حضرت علمیه اوّلًا، و منشأ وجودات اعیان اوست در حضرت عینیه، بحسب عوالم و اطوار روحانیه و جسمانیه ثانیًا.

و ذات را از روی مرتبه احادیث از آن جهت قدیم تر گفت که اسماء و صفات مستنده به ذات، اگرچه قدیم اند، به قدم زمانی، اما چون در قیام محتاج اند به ذات؛ و از این روی حکما حادث ذاتیش خوانند. لاجرم ذات به نسبت با اسماء و صفات قدیمه اقدم باشد. و بعضی از اسماء و صفات نیز از بعضی اقدم است، از آنکه هیچ ذاتی مرید نتواند بود تا عالم نباشد، و عالم بودن متصور نیست تا حتی نبود، و كذلك الصفات.

پس حاصل معنی آنست که حمد و سپاس سزاوار خداوندی است — جلّ جلاله — که فرود آورنده حکمت است بر قلوب انبیا به احادیث طریق امم از مقام اقدم از مرتبه احادیث ذاتیه به مستقیم تر طریقی که آن طریق توحید و دین حق است که جمیع انبیا و متابعان بر آن اند. و احادیث طرق انبیا مبتنی است بر این اصل، اگرچه بواسطه اختلافات استعدادات امم اختلاف صوری در ادیان و شرایع ثابت است، لاجرم از برای تبیین این معنی می فرماید رضی الله عنه:

«وإن اختلفت^{۱۲} الملل والنحل لا اختلاف الأمم».

«ملّه^{۱۳}» دین است و «نحله» مذهب. یعنی اگرچه دین و مذهب از برای اختلاف [۲-پ] امم و بواسطه استعداد خاصی که اهل هر عصر بدان مختص است، مختلف می نماید؛ اما این اختلاف قածح و حدیث حقیقت دین نیست. چنانکه اختلاف

(۱۲) پا: اختلف.

(۱۳) پا: ما.

در صور معجزات وحدت حقیقت معجزه را مانع نتواند بود، و لهذا معجزه هرنبی مشابه صفتی آمد که بر آن قوم غالب بود تا بواسطه کمال آن قوم در آن صفت، ذوق اعجاز را دریافتند، و به یقین دانستند که از طرق بشری خارج است.

و می شاید که احدیت طریق بدان معنی باشد که طریق سالکین از انبیا و اولیا مستهلك است در وحدت صراط مستقیم محمدی و شریعت مرضیه احمدی که اتباع غیر آن مقبول و مرضی نیست. کما قال الله تعالی: «و من یتبع غیر الاسلام دینا فلن یقبل منه»^{۱۴}، و ان الدین عند الله الاسلام^{۱۵}.

بدانکه بیان احدیت طریق امم با وجود اختلاف ملل و نحل، بواسطه اختلاف امم بحسب اسم ظاهر بود که بتقدیم رسید؛ اما بحسب اسم باطن باید دانست که جامع همه طرق روحانیه دو طریق است:

یکی طریق عقول و نفوس مجرد که آن واسطه است در وصول فیض ربّانی و تجلی رحمانی. و رابطه قبول است آن فیض و تجلی را.

و دوم طریق وجه خاصی است که هر قلب را از روی عین ثابت اش به سوی حضرت هست، و این را طریق سر خوانند. و از این طریق خبر داد عارف ربّانی آنجا که گفت: «حدثنی قلبی عن ربّی.» و بدین سر اشارت فرمود سید البشر علیه السلام که: «لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک ولا نبی مرسل.» چه طریایان این وقت از وجهی خاص است که واسطه را آنجا مجال نیست. بیت:

آن دم که دل به یار زاسرار دم زند گرهست جبرئیل نباشد امین دل و در احدیت هر یک از این دو طریق هیچ احدی را شبهه ای نیست.

اما سالک به طریق اول آنست که قطع حجب ظلمانیه می نماید که آن برازخ جسمانیه است، و هتک استارنوریه می کند که آن جواهر روحانیه است به کثرت ریاضات و طول مجاهدات که موجب مناسبات است در میان سالک و آنچه بدو واصل می گردد از نفوس و عقول مجرد، تا غایتی که واصل شود به مبدأ اول و اصل متشعبات علل. و وصول این فریق بدین طریق در زمن طویل اقل من القلیل است از جهت بعد مقصد و کثرت عقبات و تطرق آفات.

اما سالک بر طریق دوم، که اقرب طرق است، آنست که قطع حجب به

(۱۴) س ۳ ی ۸۵.

(۱۵) س ۳ ی ۱۹.

جذبات الهی [۳-ر] می‌کند، و این سالک ملاحظه منازل و مقامات نمی‌کند مگر درحالت رجوع از حق به سوی خلق. و دراین حال هیچ چیز از او مخفی نماند بواسطه تنور او به نور الهی و تحقق او به وجود حقانی؛ لاجرم چون مشاهده او به نور حق باشد، و ادراک او به بارقات تجلیات جمال مطلق بود، هرآینه شهود او در مراتب وجود از دیگران اتم و اکمل خواهد بود. آری، بیت:

نستواند تراشناخت، مگر دیده‌ای کز رخ تو دارد نور
احول است آنکه جز تو می‌بیند آن چنان چشم بد ز روی تو دور
قال رضی الله عنه: «وصلی الله علی مُمِیدِ الهمم.»

یعنی: خدای رحمت کند برمدد دهنده همتها، که آن صاحب فصل الخطاب و واسطه در میان اهل عالم و رب الارباب است هم در علم و هم در عین.

وهرآینه دانسته [ای] که رحمت حضرت الهی و فیضان فضل نامتناهی متعلق نمی‌شود به هر چیزی مگر بحسب استعداد و به اندازه طلب او از جناب رب العباد. لاجرم نصیب عصاة از آن رحمت مغفرت است و جنان، و نصیب مطیعان رضا و لقای ملک مئان، و نصیب عارفان موحد لذت معارف یقینیه و ذوق ایقان، و نصیب محققان کامل و رهنمایان مکمل از انبیا و اولیا، که ناهجان مناهج دین و واقفان مراد یقین‌اند، انوار تجلیات ذاتیه و آثار لمعات اسمائیه و صفاتییه. بیت:

هر کس به قدر همت دارند از او نصیبی عشاق و شوق‌جانان، زهاد و گفت و گویش
کی وصل او توانم در یافتن ولیکن آن به که بگذرانم عمری به جست و جویش
رویی به غیر رویش امروز اگر ببینم فردا ز روی خجلت چون بنگرم برویش؟

پس رحمت متعلقه به قلب نبی کریم و حبیب ملک قدیم اعلی مراتب تجلیات ذاتیه، و اسنی فیضانات اسمائیه و صفاتییه است از برای کمال استعداد و قوت طلبش؛ و فیض او از اسم جامع الهی است که منبع انوار نامتناهی است. لاجرم شیخ صلوات حبیب را — علیه السلام — به الله تخصیص کرد، و نیز اقتضای^{۱۶} کتاب کریم نمود که می‌گوید: «ان الله و ملائکته یصلون علی النبی^{۱۷}».

و چون وجود او — علیه السلام — واسطه جمیع موجودات است، و به حکم «وما ارسلناک الا رحمة للعالمین^{۱۸}» کمال رحمت بر همه کاینات اوست، پس به مدد

اعیان و همم رابطه کمالات اهل عالم شد به تخصیص همتی را که قابل استفاضه کمالات است به ارشاد طریق و ایضاح [۳-پ] تحقیق و تسلیک سنبل که موجب کشف و شهود [و] ترغیب در آنچه سبب مصادقت ذوق وجود باشد، مددکاری می‌نماید تا همم عالیه را ترقی به اوج کمال و تعلی به ذروه جلال حاصل شود. و چون مرتبه قطیبت و درجه خلافت از حضرت الهیت حبیب راست، لاجرم امین خزائن کرم وجود و مایده سالار کمالات وجود است. پس مدد همم از خزائن جود و کرم هم او تواند نمود. ولهذا قال رضی الله عنه:

«هین خزائن الجود والکرم».

«خزائن» عبارت از حقایق الهی است که معبر است به اسماء و صفات. و این خزائن ملک ملک یوم دین است و ولایت تصرف و وظیفه حبیب امین و امداد او — علیه السلام — به قول اصدق اعدل است از آنچه طلب فیض به زبان استعداد می‌کند، افاضه نیز بحسب استعدادات می‌نماید، و در طلب از خزائن جود و کرم و در استفاضه عوالی همم از آن امین کریم الشیم شایبه خروج از سنن اعتدال نیست. ولهذا قال رضی الله عنه:

«بالقلیل الأقوم».

یعنی: مددکاری از خزائن حق به قول اعدل اصدق است. بیت:

ای خدا جان را تو بنما آن مقام کاندرو بی حرف می‌روید کلام
قال رضی الله عنه: «محمّد و علی آله وسلّم».

«محمّد» عطف بیان «مدهم» است، و در انتهاج منهاج بیان اشارت است بدانکه امداد او — علیه السلام — در وضوح و طیبیان به منزله لوازم بینه ذاتیه است. و چون او قطب الاقطاب است ازلاً و ابداً، انوار امداد او قطعاً منقطع نیست از عالم؛ لاجرم هنوز صدر نشین صفت غیب بود که ارواح انبیای سابقین را مددکاری می‌نمود، و چون مسند^{۱۹} عالم شهادت به وجود او زینت و شرف یافت در ایصال ارواح اولیا به مراتب کمالات می‌شتافت، و در هنگامی که انتقال از شهادت به غیب نموده، لحظه [ای] مدد او از عالم منقطع نبوده است، بلکه واسطه ظهور عالم و رابطه بقای نسل آدم مدد بی‌غایت اوست. لاجرم عارفان بینا و کاملان دانا در اقتحام عقبات مدد از وی

جویند، و در مخاطبه او گویند، بیت:

بگشای کارمشکلم تو دلم ده که بی دلم
مکن ای دوست منزلم بجزاز گلستان تو
مَلِّک و مردم و پری، ملک و شاه و لشکری
فلک و ماه و مشتری، خجل از آستان تو
همه خلاقان چو مورچگان بسوی خرمنت دوان
همه عالم نواله ای ز نوال نهان تو
طمع جمله طامعان بود از خرمنت جوی
دوده مختصر بود دو جهان در جهان تو [۴-ر] ۵

آل رسول اهل و قرابت اوست. و قرابت با او — علیه السَّلام — یا از روی صورت و معنی صحیح گردد، یا تنها از راه صورت بود، یا از روی معنی فقط باشد. پس هرکه نسبت او با خواجه — علیه السَّلام — از روی صورت و معنی قرابت داشته باشد یعنی در ظاهر و باطن مستقیم بود، خلیفه و امام و نایب و قائم مقام رسول — علیه السَّلام — او باشد. بیت:

نی غلط گفتم که نایب یا منوب
گرد و پنداری قبیح آید نه خوب
خواه آن صحیح النسب پیش از او بود به صورت، چون اکابر انبیا؛ و خواه بعد از او، چون اقطاب اولیا. و بدین نسبت اشارت نمود آنجا که فرمود که: «الحسین متی وانا من الحسین». شعر:

من خود چه گَسَم کِیَم کدام
کاید به زبان دوست نامم
و هرکه نسبت او به حضرت خواجه — علیه السَّلام — تنها [از روی معنی] صحت یابد، چون مؤمن آل فرعون و صاحب یُس و باقی اولیا بعد از اقطاب، این چنین ذات ولد روحی خواجه کاینات از برای قبول کمالات او بود. و بدین مراتب معنویه اشارت کرد آنجا که گفت: «وسلمان متا».

و آنکه نسبت او از راه صورت است فقط، یا بحسب طین باشد چون سادات و شرفا؛ یا بحسب دین، چون اهل ظاهر از مجتهدین [و] غیر ایشان از علما و صلحا و سایر مؤمنین.

پس قرابت معتبره تأمه قرابتی است که جامع باشد صورت و معنی را، بعد از آن قرابت معنویه روحیه، بعد از آن قرابت صوریه دینیّه، بعد از آن قرابت طینیّه.

و تسلیم باری تعالی عبارت است از تجلی او مرخواجه را — علیه السَّلام — از حضرت اسم سلام که موجب سلامت است از نقص و شین، و مهیا است تجلیات جمال را بی شائبه کیف و آئین، و واسطه ارتقا است به اعلی مراقی کمال، و حافظ است از سطوات جلال. و تسلیم مؤمنان از روی قول دعا است، و از راه فعل استسلام و

انقیاد طوعاً لا کرهاً. کما قال الله تعالی: «فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجاً ممّا قضیت و سلّموا تسلیماً»^{۲۰}. قال رضی الله عنه: «اما بعد: فانی رأیت رسول الله علیه السّلام فی مبشّرة أُریتها فی العشر الآخر من المحرم سنة سبع و عشرين و ستّمائة.»

یعنی: بعد از حمد حضرت پروردگار و درود بر نبی مختار، بدرستی که دیدم حضرت رسول الله و جناب حبیب الله را در خوابی بشارت دهنده که نموده شدّم، و آن نمایش از حق بود بی آنکه من قصد و ارادت کرده باشم. شعر:

ولی ناگهانی عنایت رسید که ای من غلام چنان ناگهان
یکی جذب حق به زصد کوشش است نشانها چه باشد بر بی نشان
نشان چون کف و بی نشان بحردان نشان چون نهران، بی نشان چون عیان
ز خورشید یک جو چو ظاهرشود برو بد ز گردون ره که کشتان

✽

و این تمهید عذر است در اظهار این کتاب، چه اولیاء الله امنای آن جناب اند، و وظیفه ایشان حفظ اسرار است و پوشیدن رازهای یار از اغیار است. آری، شعر:

وَمُسْتَخْبِرٌ عَنْ سِرِّ لَيْلِي زِدْ دَنْتُهُ * فَاصْبَحْ مَنْ لَيْلِي بِغَيْرِ يَقِينِ
يَقُولُونَ خَبَرْنَا فَأَنْتَ أَمِيئُهَا * وَمَا أَنَا إِلَّا خَبَرْتُهُمْ بِأَمِينِ

مگر مجنون گوید، بیت:

کسی^{۲۱} که سرغم عشق بر زبان راند زبان بریده، سیه روی چون قلم باشد
اما چون محب محکوم تجلی است، جز سخن او گوش نکند، لاجرم بی فرمان او نگوید، و بی اذن او خاموش نکند. لمؤلف:

چو عشق در سخن آرد حسین سوخته را بخویشتن نتواند که او خموش کند
پس اگر در رؤیای صالحه و مبشّره صادقه که عدیل وحی است به قول نبی امین و خواجه کاینات که: «لم یبق من النبوة الا المبشرات»، و آن را تفسیر به رؤیای صالح کرد امر نبود؛ هر آینه به افشای اسرار و ابراز راز قیام می نمودمی. و این بشارت از آن جناب مکرم در عشر آخر بود از ماه محرم از شهور سال ششصد و بیست و هفت از هجرت. و چون رخصت اظهار این اسرار و مشاهدۀ جمال رسول

مختار، فهرست رونامه روزگار بود، حضرت شیخ به ذکر تاریخ قیام نمود. بیت:
چون بشارت ز دوست بود درست^{۲۲} ساعت آن ساعت است و روز آن روز
ولهذا به ذکر مکان این رؤیا نیز اشتغال نمود، و قال رضی الله عنه:

«محروسة دمشق، وبیذه صلی الله علیه وعلی آله وسلم کتاب، فقال لی: هذا
«کتاب فصوص الحکم، خُذْهُ وَاخْرُجْ بِهِ إِلَى النَّاسِ يَنْتَفِعُونَ بِهِ، فَقُلْتُ: السَّمْعُ
وَالطَّاعَةُ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَأُولَى الْأَمْرِ مَتَى^{۲۳} کَمَا أُمِرْنَا.»

یعنی: محلّ رؤیت حبیب و اذن او به افشای اسرار عشق، محروسة دمشق بود
که به نسبت با صاحب رؤیا بهترین اقالیم عالم است. سایللی از سیاح عاشق و مسافر
صادق پرسید، بیت:

کز ممالک کدامی بهترست گفت آن جایی که دروی دلبرست
پس در این رؤیا چنان دیدم که: در دست رسول — علیه السّلام — کتابی بود،
در مخاطبه من فرمود که: این کتاب فصوص الحکم است، بگیر و به سوی مردم [۵-ر]
بیرون آر، تا ارباب قابلیت و استعداد بدان انتفاع یابند.

گفتم: گوشوار استماع در گوش کنم، و طیلسان اطاعت بر دوش افکنم، و به
حکم قضیه مرضیه «اطیعوا الله واطیعوا الرّسول واولوا الامر منکم»^{۲۴} فرمان خدای را
انقیاد کنم، و در متابعت امر رسول کمر اطاعت برمیانی جان بندم که اطاعت ربّ
الارباب و خلیفه او، که قطب الاقطاب است، از مواجب و لوازم است، و خلفا و
اقطاب دیگر، که اولوالامرانند، در باطن، و حاکم حقیقی در ولایت جان ایشان اند،
فرمان برداری کنم، و سلاطین و ملوک را که خلفای خلیفه حقیقی اند، در ظاهر مطیع
باشم که امر جهان مطاع واجب الاتباع حضرت رسالت را استماع نموده ام که
می فرماید: «اذا ولیتم امیرا فاطیعوه ولوکان عبدا حبشیاً». یقین می دانم که این همه
فرمان برداری بحقیقت طاعت خدا است گاه در مقام جمعی و گاه در مقام تفصیل و
اکمل مظاهرش.

و در قول شیخ که فرمود: کتاب در دست رسول بود، اشارت است بدانکه
اسرار و حکم مودعه در این کتاب از آن قبیل است که در دست تصرف رسول و در

(۲۲) قَا: چون بشارت ز دولت بدوت.

(۲۳) پا: منکم.

(۲۴) س ۴ ی ۵۹.

تحت تملك او بود، و اختصاص تمام بدان حضرت داشت. چنانچه می گویی که فلان شهر در دست فلان امیر است، یعنی در تحت تصرف اوست، لاجرم فرمان رسول — علیه السلام — بدان نهج وارد شد که این را که منبع اسرار و حکم است در سر و غیب خویش، از من بگیر، و در عالم خلق و شهادت این شاهد رعنا را به حلیه عبارات و زیور اشارات خویش، که مناسب آن دلبر زیبا باشد، جلوه ده، تا به ارتفاع حجاب ارباب الباب را انتفاع حاصل شود. قال رضی الله عنه:

«فَحَقَّقْتُ الْأُمْنِيَّةَ وَأَخْلَصْتُ النِّيَّةَ وَجَرَدْتُ الْقَصْدَ وَالْهَمَّةَ إِلَى إِبْرَازِ هَذَا الْكِتَابِ كَمَا حَدَّثَهُ لِي رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَلَا نَقْصَانٍ.»

یعنی: اظهار کردم در حس، و اخراج کردم از غیب به شهادت مطلوب و مقصود رسول را — علیه السلام — یا مطلوب و مقصود خود را که به زبان استعداد عین و روح از حضرت رسول طالب آن بودم، و نیت را خالص ساختم، و از اغراض نفسانی و القات شیطانی به تجرید قصد و همت پرداختم از برای ابراز و اظهار این کتاب، بر آن وجهی که حضرت خواجه — علیه السلام — تعیین فرموده [بود]، بی زیاده و نقصان. قال رضی الله عنه:

«وَسَأَلْتُ اللَّهَ [۵-ب] تَعَالَى أَنْ يَجْعَلَ فِيهِ وَفَى جَمِيعِ أَحْوَالِي مِنْ عِبَادَةِ الَّذِينَ لَيْسَ لِلشَّيْطَانِ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ،»

و از حضرت الهی و فیض فضل نامتناهی او مسألت می نمایم که در ابراز این کتاب و در جمیع احوال مرا از آن بندگان سازد که شیطان را برایشان غلبه و دسترس نیست، و آن طایفه عارفان اند که مداخل شیطان می دانند و از موافقت فرمان الهی تجاوز نمی نمایند، و [در] زمره موحدان اند که غیر حق را وجود و ذات نمی بینند، و همه اشیاء را مظاهر و مجالی او می شناسند. پس همه، عبادات و حرکات و سکانات ایشان، بالله، لله، الی الله، و من الله باشد تا گویند، شعر:

بخل من لله عطا لله وبس جملة لله ام، نيم من آن کس
هم خمارم زو وهم مستی من محو در هستی او هستی من

به حکم «وَقَضَى رَبِّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا آيَاهُ^{۲۵}» این طایفه اند که عبادت حضرت اله نه از برای دخول جنت نعیم کنند، و نه از خوف نار جحیم؛ بلکه حق را از روی الوهیت و استحقاق ذاتی او پرستند و گویند، شعر:

پرستیدن حق برای بهشت
 گراز دوست چشمت بر احسان اوست
 بود پیش ارباب دل سخت زشت
 دو عالم ندارد چنان قیمتی
 پرستنده حظ خویشی نه دوست
 که بندی در احراز آن همتی
 مطلب العارفین شرف الدین داود قیصری قدس سره می‌فرماید، شعر:

عبدنا الهوى ايامَ جهل وانا
 وعشنا زمانا نعبدا الحق للهوى
 ۵ لفى غمرة من سكرنا من شبابه
 من الجنة الأعلى وحسن ثوابه
 عبدنا رجاء فى اللقاء وخطابه
 سوى من يكن عبداً لعرجنا به
 ولا للنوى من ناره وعقابه
 ۱۰ و بدان واسطه که این طالبان حق و مشتاقان مشاهده جمال مطلق دل از
 ماسوی پرداخته‌اند، و از همه باز آمده، و به دوست ساخته؛ حضرت الهی ایشان را به
 نفس خویش اضافت کرد، و در مخاطبه شیطان فرمود: «انّ عبادى ليس لك عليهم
 سلطان^{۲۶}».

و به زبان حال این گرم روان، بیتی چند مناسب، از روی مناسبت ابیات
 قیصری املا کرده می‌آید، بیت:

اگر بر دسوی دارالقرار ما را دوست
 مرا نه ملک جهان باید و نه باغ جنان
 چنان به جان من آمیخت دوست از سر لطف
 بدان مقام رسید اتصال من با او
 نه طور جسم کند طاقت و نه موسی جان
 ز دوست دیده بینا بجوی تابینی
 ۲۰ میان ما و تو جز صلح نیست ای زاهد
 حسین! اگر همه خویشان شوند بیگانه
 دلم قرار نگیرد در او مگر با دوست
 که نیست از دو جهانم مراد الا دوست:
 که نیست فرق ز جان عزیز من تا دوست
 که باز می‌شناسم که این منم یا دوست
 اگر به طور جلالت کند تجلی دوست
 ۲۵ که هست در همه کائنات پیدا دوست
 ترانعم ریاض بهشت و مارا دوست
 به جان دوست که مارا بس است تنها دوست
 به جان دوست که مارا بس است تنها دوست
 قال رضى الله عنه:

«وَأَنْ يَخْصُصَنِي فِي جَمِيعِ مَا يَرْقُمُهُ بَنَانِي وَيَنْطِقُ بِهِ لِسَانِي وَيَتَطَوَّى عَلَيْهِ جَنَانِي
 ۲۵ بِالْإِلْقَاءِ^{۲۷} السُّبُوحِي وَالتَّقَاتِ الرُّوحِي فِي الرُّوعِ النَّفْسِي بِالتَّائِيدِ الْإِعْتَصَامِي؛»

(۲۶) س ۱۵ ی ۴۲.

(۲۷) پا: با الإلقاء.

بعد از آنکه طلب محافظت کرد از حضرت رحمان و مسألت نمود که او را نگاه دارد در^{۲۸} احوالی که موجود می شود در اعیان، خواست که به حکم «ومن یعتصم بالله فقد هدی الی صراط مستقیم^{۲۹}» در مرتبه وجود فی الکتابه و وجود فی العبارة و وجود فی الالذهان نیز اعتصام به حبل الهی کند، و به امثال به امر «واعتصموا بحبل الله جميعاً^{۳۰}» بتقدیم رساند، تا در همه مراتب وجود مصون باشد. لاجرم می گوید: مسألت می نمایم که مرا مخصوص گرداند در^{۳۱} رقم بنائی و نطق لسانی و خطرات جنائی به القاء سبوحی که آن عبارت است از القاء خاص رحمانی بی واسطه ارواح مجردة و نفس ناطقه انسانی از وجه خاصی که هر موجود راست با رب خویش.

و نیز می خواهم که مرا اختصاص دهد به ارسال نفس روحی، و آن عبارت است از فیض رحمانی که اولاً فایض می شود بر عقل اول، و از او بر ارواح مجردة مقدسه، و از ارواح بر نفوس حیوانیه منطبعة.

پس نفت روح فیضی است حاصل از روح القدس که حضرت رسالت از آن تعبیر می کند که: «ان روح القدس نفت فی روعی ان نفساً لن تموت حتی تستكمل رزقها.» و اختصاص می طلبم در روع نفسی، یعنی در آنچه حاصل می شود نفس منطبعة را از القاء ملکی بواسطه نفس ناطقه. و این القا گاهی بواسطه ارواح مجردة نیز می باشد غیر روح انسانی. و «رُوع» بضم «راء» و سکون «واو» نفس است، و اینجا مراد وجهی است که یلی قلب است که آن را در اصطلاح قوم صدر خوانند به تأیید [۶-ب] اعتصامی که آن حفظ است به اسم عاصم و حفیظ.

و در این طلب اختصاص و مسألت، تأیید و اعتصام احتراز است از القات شیطانی و هواجس نفسانی. بیت:

این همه گفتیم لیک اندر بسیج بی عنایات خدا هیچیم هیچ
بی عنایات حق و خاصان حق گر ملک باشد سیاه هستش ورق
والله خیر حافظا. قال رضی الله عنه:

«حتی أكون مترجماً لامتحنكماً، ليتحقق من يقف^{۳۲} علیه من اهل الله اصحاب القلوب انه من مقام التقديس المنزه عن الاغراض النفسية التي يدخلها التلبیس».

(۳۱) قا: مرا + در.

(۳۲) پا: وقف.

(۲۸) قا: دارد.

(۲۹) س ۳ ی ۱۰۱.

(۳۰) س ۳ ی ۱۰۳.

یعنی: عصمت و تأیید از حضرت خداوند مجید مسألت می‌نمایم تا به عبارت خود بطریق ترجمانی تعبیر کنم آن حقایق و معانی و حکم و اسرار نهانی^{۳۳} را که جناب سبحانی از کتاب رسول — علیه السّلام — که در رؤیای صالحه و صورت خیالیه به من عطا داد، و بطریق الهام و فیض فضل تام، تعلیم کرده و اظهار آن خواسته تا مترجم باشد نه متحکم به تصرف نفسانی. بیت:

۵

کانه حق اندرپس آینه تلقین می‌کند من همان معنی چوطوطی بر زبان می‌آورم
تا اهل الله از اصحاب قلوب که جوایس عوالم غیوب اند، و ناهجان مناهج کشف و شهود، و واقفان مواقف حضرت ذات و وجوداند، و رجوع از حضرت جمع به مقام قلب نموده اند، و غیب برایشان منکشف شده، و شاهد سرّ نقاب احتجاب از چهره انداخته، و حقیقت امر به ظهور پیوسته، و تحقق به انوار الهیه دست داده، و ابواب تقلّب در

۱۰

اطوار ربوبیت بر روی مشاهده ایشان گشاده و بواسطه ولادت ثانیه و خروج از مقتضیات نشأت عنصریه ایشان را ولوج در ملکوت سموات و ارض میسر گشته، به تحقیق بدانند که معانی و اسرار این کتاب نفیس از مقام تقدیس است، یعنی از مقام احدیت جمع الجمع، و منزّه است از اغراض نفسانی و تسویلات شیطانی، و مبراست از تبلیس که آن ستر حقیقت است و اظهار برخلاف آنچه عین حق است. قال رضی الله عنه:

۱۵

«وَأَرْجُو أَنْ يَكُونَ الْحَقُّ تَعَالَى لَمَّا سَمِعَ دَعَائِي قَدْ أَجَابَ نِدَائِي^{۳۴}؛ فَمَا أَلْقَى إِلَّا مَا يُلْقَى إِلَيَّ، وَمَا أُنْزِلَ فِي هَذَا الْمَسْطُورِ إِلَّا مَا يَنْزِلُ بِهِ عَلَيَّ».

یعنی: امید می‌دارم که چون حق دعای مرا می‌شنود که سمیع الدعاء به حکم «اجیب دعوة الداع اذا دعان» [۷-ر] اجابت ندایی می‌کند. و اگرچه طلبی که بر زبان استعداد است، در اجابت آن شکی نیست، اما افصح به رجاء سلوک طریق تأمل است در جناب کبریا، و اقتضای اثر حضرت مصطفاست که در مخاطبه ائمت می‌گفت: «سَلُّوا لِيَ الْوَسِيلَةَ فَإِنَّهَا لِعَبْدٍ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ وَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَنَا ذَلِكَ الْعَبْدُ» با وجود آنکه رسول را محقق بود که وسیله از برای اوست.

۲۰

پس من القا نمی‌کنم بر شما، مگر آنچه حضرت محمدیه از اسرار انبیا و حکم خاصه ایشان بر من القا می‌کند؛ و خبر نمی‌دهم در این کتاب، مگر آنچه به صورت رسول از حضرت ذات احدیت بر من فایض می‌گردد و نازل می‌شود، آری:

۲۵

(۳۳) قا: نهان.

(۳۴) پا: بداتی.

هر بوی که از مشک و قرنفل شنوی از نگهت آن گل چوسنبیل شنوی
چون نغمهٔ بلبل ز پی گل شنوی گل گفته بود، گر چه ز بلبل شنوی
قال رضی الله عنه:

«ولست بنبی ولا رسول ولكنی وارث ولا خرنی حارث.»

چون در کلام سابق وهم آن بود که ارباب حجاب، شیخ را متهم به دعوی نبوت سازند، می گوید: نه پیغامبرم و نه رسول، از آنکه نبوت تشریعی و رسالت به حکم «هو الذی یخص برحمته من یشاء»^{۳۴} اختصاص الهی است و محض عنایت پادشاهی، و چون به وجود محمد — علیه السّلام — نعمت ایمان و اسلام به سمت اکمال و اتمام موسوم گشت که: «الیوم اکملت لکم دینکم، وأتممت علیکم نعمتی»^{۳۵}، نبوت و رسالت بحسب ظاهر انقطاع پذیرفت، و مکارم اخلاق که بعثت از برای آن بود به وجود اولوالعزم خاتم کمال گرفت، لاجرم من نبی و رسول نیستم، اما از حضرت رسالت وارثم، و از برای آخرت خود حارث. و میراث انبیاء، علوم الهیه و احوال ربّانیه است و اسرار مقامات و انوار مکاشفات و تجلیات. چنانکه حدیث امین صادق بدان معنی ناطق است که: «الأنبیاء ما ورثوا دیناراً ولا درهماً واما ورثوا العلم، فمن أخذہ اخذ بحفظ وافر». پس وارث رسول ما — علیه السّلام — که اکمل انبیاء است از روی علم و حال و مقام کاملتر باشد از ورثهٔ انبیای دیگر. و هر وارثی را بحسب استعدادش نصیبی است خاص که بدو اختصاص دارد، و اکتساب او را در این استحقاق مدخل نیست. پس علوم اولیای کمال مکتسب به فعل و مستفاد از نقل نیست، بلکه مأخوذ است از باری تعالی که معدن انوار و منبع اسرار است.

اما تشبیه ایشان به اذیال منقولات و استدلال در اثبات مطالب به قواعد معقولات، تنبیه ارباب حجاب و تأنیس اصحاب ارتیاب است، چه هر احدی قادر به کشف و شهود نیست، و استعداد او وافی به ادراک اسرار وجود نی. و این طایفه را نصیب از انبیاء و رسالت به حکم [۷- پ] وراثت است نه بطریق اصالت. چنانکه اهل اجتهاد را از علمای ظاهر نصیب است از تشریع [پس بسبب این وارثان علوم خاتم انبیا] انباء این معانی غیبیه و اسرار الهیه بتقدیم می رسانند.

و چون امور ثابته در نشآت دنیا بسبب وصول است بدانچه در آخرت از برای

ایشان مقدر است، كما قال — علیه السّلام — : «الدُّنْيَا مَزْرَعَةُ الْآخِرَةِ»، لاجرم می‌فرماید از برای آخرت خود حارثم. از کاشتنِ این تخم، برخورداری از دخولِ جَنّت و تمتعِ بهشت نمی‌خواهد، چه کاملان عبادت از برای جَنّت نمی‌کنند، بلکه مراد از آخرت آنست که آخر امر عارف بدان منتهی می‌شود از فانی شدن در حق و باقی گشتن به بقای مطلق. آری، بیت:

درخت و سبزه برآید ز باغ و این گوید که خواجه! هر چه بکاری، ترا همان روید
قال رضی اللّٰه عنه:

فَمَنْ اللّٰه فَاسْمِعُوا وَ اِلَى اللّٰه فَارْجِعُوا

«فا» ئی که بیت بدان مصدر است فای فصیحه است که در جواب شرط مقدر واقع شده است. یعنی چون هر چه اظهار می‌کنم از انوار و کشف می‌سازم از اسرار، از حضرت باری تعالی است، و من به ابراز آن مأمورم بی آنکه مرا تصرفی باشد. پس از خدای^{۳۶} بشنوید نه از من، و به خدای رجوع کنید در حالت استماع، آنچه شما را بواسطه فقدان ذوق طاقیت سماع آن نیست، تا حضرت الهی — که میسر عسیر است — به اشراقات انوار خویش قلوب شما را منور ساخته، اطلاع بر این معانی و اسرار روزی کند.

فَإِذَا مَسَّكُمْ مَا أَنْيْتُ بِهِ قُلُوبُ

و چون بشنوید آنچه من از حضرت حق در حالت فنا و اضمحلال رسوم بشریت، و در هنگام بقا به انوار احدیت آورده‌ام، پس آن را یاد گیرید، و به ادراک معانی و تحقیق اسرارش محافظت کنید.

ثُمَّ بِالْفَهْمِ فَضَّلُوا مُجْمَلُ الْقَوْلِ وَاجْمَعُوا

یعنی: بعد از فهم معانی و ادراک حقایق نهانی، تفصیل کنید مجملات احکامی را که در این اصول کلیّه مودع است، و تفاریع آن را با اصول جمع کنید، تا به معرفت فروع درعین اصول و ادراک اصول درعین فروع بدانید که حق — سبحانه و تعالی — عالم به جزئیات اشیاء است درعین تجلیاتش که «لایعزب عنه مثقال ذرّة فی الارض ولا فی السماء»^{۳۷}.

(۳۶) قا: خودای.

(۳۷) س ۱۰ ی ۶۱. قرآن کریم: وما یعزب عن ربك... الخ.

این شنیدی موبمویت گوش باد آب حیوانست خوردی نوش باد

*

عنایتیست ز جانان چنین غریب کرامت ز راه گوش درآید چراغهای نهانی
شکر به پیش توآید که برگشای دهان را چرا ز دعوت شکرچوپسته بسته دهانی

*

ثَمَّ مَثُوبًا بِهِ عَلَى طَالِبِيهِ لَا تَمْنَعُوا

یعنی: چون شرف استماع این کتاب و سعادت فهم این خطاب دریابید، به ارسال و تنبیه منت بر طالبان نهید، [۸-ر] و در ساحت عطای امتنانی، ضنت و بخل را مجال محال ندهید، و گرم روان لب تشنه را از زلال این حقایق منع نکنید که «لَا يُنْهَى^{۳۸} عَنِ الْإِنْفَاقِ السَّائِلُونَ»، تا شما را انتظام در سلک طایفه ای که «وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يَنْفِقُونَ^{۳۹}» از شرایف اوصاف ایشان است، حاصل شود. شعر:

در کام جان تشنه دلان ریز جرعه ای ز آن خمربی خمار که هر لحظه رایق است

*

هَذَا الرَّحْمَةُ التِّي وَسَعْنَكُمْ فَوْسَعُوا

یعنی: این اسرار و معانی که از موهبت حضرت سبحانی بر شما فایض شده، رحمتی است و اسعه که شما را احاطه کرده است، شما نیز بر طالبان افاضه رحمت کنید تا شکر نعمت بجای آورده باشید، و ادای حقوق آن کرده، و اقتدای رسول را — علیه السّلام — در آنچه می گفت: «اللهم ارزقني» — و رزق یعنی واسطه وصول به درجه و ورثه او — شناسید. بیت:

چو درویشی به درویشان نظر به کن که قرص خور به درویشان دهد ز ربّهت، چون بینند عریانش؟

قال رضى الله عنه:

وَمَنْ اللَّهُ أَرْجُو أَنْ أَكُونَ مِنْ أَتَدِّ فَنَأْتِدْ^{۴۰} وَقَيْدَ بِالْشَّرْعِ الْمُحَمَّدِي الْمُطَهَّرِ فَتَقِيدَ وَقَيْدَ وَحْشَرْنَا^{۴۱} فِي زَمْرَةٍ كَمَا جَعَلْنَا مِنْ أَمْتِهِ^{۴۲}.

یعنی: از حق — سبحانه و تعالی — امید می دارم که یاری داده شوم به قبول آن

(۴۱) پا: نحشرنا.

(۴۲) قا: فی امته.

(۳۸) پا: ینهر.

(۳۹) س ۸ ی ۳.

(۴۰) پا: واید.

تأیید، [و] دیگری را یاری توانم داد. و مقید کرده‌ایم به شریعت مطهره محمدی که سعادت ابدی در متابعت اوست، و مقید گشته دیگری را، مقید به شریعت و متحلی به طریقت او توانم ساخت. و امیدوارم که در آخرت ما را در آن زمره محشور گرداند که بواسطه متابعت رسول — علیه السلام — فایض به سعادت عظمی و مندرج به درجه علیانند؛ چنانکه در دنیا ما را از جمله اامت و متابعان ملت او ساخته است. قال رضی الله عنه:

فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك :

یعنی: آنچه اول القا کرد مالک جهان بر بنده خود از حکم و اسرار، فص حکمت الهیه است.

فصل ۱ حکمة الهیة فی کلمة آدمیة

فصل هر چیزی خلاصه و زبده اوست، و فصل خاتم عبارت باشد از نگین، که اسم صاحبش بر آن نویسند، تا مهر کند بر خزاین خویش. و حکمت دانستن اشیاء است بر آن وجه که اوست، و عمل کردن به مقتضای آن.

پس فصل هر حکمت عبارت باشد از خلاصه علمی که حاصل بود روح نبی را از انبیای مذکورین^۲ — علیهم السلام — بحسب اسمی که غالب باشد بر آن روح. یا فصل عبارت باشد از روح آن نبی که منتقش است به علوم و اسراری که حاصل است او را بحسب قابلیت و استعدادش.

پس معنی «فصل حکمة الهیة فی کلمة آدمیة» آن باشد که محل حکمت [۸-پ] الهیه، که وی است، ثابت است در کلمه «آدمیه». و «الهیت» اسم مرتبه ایست که جامع بود همه مراتب اسماء و حقایق آن را. و از این روی اسم «الله» متبوع شد جمیع اسماء و صفات را، و موصوف گشت بدان همه.

و حکمت الهیه از آن جهت تخصیص کرده شد به کلمه آدمیه که، آدم چون مخلوق از برای خلافت بود، و مرتبه او جامع جمیع مراتب عالم، پس آینه مرتبه الهیه آمد، و قابل ظهور همه اسماء شد. و غیر او را این مرتبه و قابلیت چنین ظهورنی، و در حقیقت مظهر اسم «الله» اوست. کما قیل:

سبحان من اظهر ناسوته سر سنا لا هوته الشاقب
ثم بدا فی خلقه ظاهراً فی صورة الاکل والشارب
و مراد به «کلمة آدمیه» روح کلی است که سید نوع^۳ انسانی و خلیفه حقیقی حضرت سبحانی و آینه جمال نمای ربانی اوست. کما قیل فی خطابه، بیت:

(۱) قال: قال رضى الله عنه + فصل.

(۲) قال: المذكورون.

(۳) قال: سيدع.

ای آینه جمال شاهی که تویی
وی مظهر اسرار الهی که تویی
بیرون زتون نیست هرچه درعالم هست
درخود بطلب هرآنچه خواهی که تویی

و چون آدم ابوالبشر است — علیه السّلام — و اوّل افراد روح کلی در عالم ۵
شهادت و مظهر حضرت الهیت اوست، تخصیص فصّ الهیه به اسم او کرده، و دروی
بیان فرموده آنچه مختص به کلمه اوست چنانکه بیان کرده^۴ آنچه مخصوص است به
هر نبی در فصحی که منسوب است بدو.

لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنی التي لا یبلغها الاحصاء أن یری
أعیانها وإن شئت قلت أن یری عینه، فی کون جامع یحصر الأمر اکله. ۱۰
چون مشیت حق سبحانه که عبارت است از تجلّی ذاتی و عنایت سابقه از
برای ایجاد معدوم و اعدام موجود بر مقتضی همه اسماء حسنی، که از عدّ و احصا و
حصر و انتها بیرون است، متعلّق شد بدانکه ببینند^۵ اعیان آن اسماء را که عبارت است
از اعیان ثابته کلیّه علمیه که صور اسماء الهیه است در حضرت علمیه، و می شاید که
اعیان خارجیّه باشد. و از برای این فرمود: «وإن شئت قلت أن یری عینه.» یعنی: اگر ۱۵
خواهی بگویی که خواست که ببیند عین حق را. و جمیع حقایق اسمیه در حضرت
احدیّت عین ذات است و غیر او نیست، و در مرتبه واحدیت از وجهی عین اوست و از
وجهی دیگر غیر او.

و «گون» در اصطلاح این طایفه عبارت است از وجود عالم، از آن روی که
عالم است، نه از آن روی که حق است. و «کون» آنجا به معنی «مکون» است. ۲۰
یعنی: حق تعالی خواست که اعیان اسماء یا عین ذات خود را در موجودی ببیند که
جامع باشد جمیع حقایق [۹-۱۰] عالم را از مفردات و مرکبات، بحسب مرتبه اش؛ و
حصر کند این موجود امر اسماء و صفات را که آن امر عبارت است از مقتضیات و
افعال و خواص و لوازم آن اسماء و صفات.
و کون جامع، انسان کامل است که مستقی است به آدم، و غیر او را این ۲۵

(۴) قا: کره.

(۵) قا، پاخوانیست. به قیاس با عبارت خوانده و گزیده شد.

(۶) پا: و + ان.

قابلیت و استعداد نیست، و سرّ در این مشیت و حصر آنست که حق — سبحانه و تعالی — ذات و کمالات ذاتیه را، که مسمی است به اسماء و مظاهرش، مشاهده می کرد در ذات خود به ذات خود در عین اولیت و باطنیتش، بروجهی که مندرج بود بعضی در بعضی دیگر. پس خواست که مشاهده کند در حضرت آخریت و ظاهریتش بر نهج مشاهده اول، تا مطابق بود اول و آخر و باطن و ظاهر، و راجع شود هریکی به اصل خود.

لگونه متصفاً بالوجود، و بظهر به سرّه الیه،

یعنی: حاصر بودن این کون جامع که اوست جمیع امر را، از برای متصف بودن اوست به وجود؛ چه او از حیثیت ذات خود معدوم است، و به وجود حق موجود. و از این روی قابل است که ظاهر گردد جمیع اسرار وجود در وی.

پس به اتّصاف آدم به وجود و قابلیت مذکوره حاصر جمیع امر اسماء و صفات و خصوصیاتش گشت، و از روی حاضریّت او ظاهر می شود بدو سرّ حق مرحق را. و مراد از سرّ حق عین حق و کمالات ذاتیه اوست که غیب الغیوب است. کما قیل: «ولیس وراء عبادان قرية»، لاجرم در مخاطبت او گوید:

ای که در ظاهر مظاهر آشکارا کرده [ای] سرّ پنهان هویت را هویدا کرده [ای]

پس حاصل معنی متن آنست که حق — سبحانه و تعالی — خواست که مشاهده کند عین خویش و کمالات ذاتیه خود را، که غیب مطلق بود، در شهادت مطلقه انسانیه در آینه انسانی کامل. بیت:

حق چو اسرار ذات خود بشناخت	عشق با حسن خویشان می باخت
خواست کز علم سری عین آید	از دل اهل درد آینه ساخت
شاهد روی پوش حجله غیب	پرده کبریا ز روی انداخت

فَأَنَّ رُؤْيَةَ الشَّيْءِ نَفْسُهُ بِنَفْسِهِ مَا هِيَ مِثْلُ رُؤْيَتِهِ نَفْسُهُ فِي أَمْرِ آخِرٍ يَكُونُ لَهُ كَالْمَرَأَةِ؛
فَأَنَّ يَظْهَرُ لَهُ نَفْسُهُ فِي صُورَةٍ يَعْطِيهَا الْمَحَلَّ الْمَنْظُورُ فِيهِ مِمَّا لَمْ يَكُنْ يَظْهَرُ لَهُ مِنْ غَيْرِ
وَجُودَ هَذَا الْمَحَلِّ وَلَا تَجَلِّيَهُ لَهُ.

در این کلام ایماست به سؤال مقدر که حق — سبحانه و تعالی — پیش از ایجاد عالم انسانی مشاهده ذات و کمالات خود می کرد. کما قال امیر المؤمنین [علی]

— کرم الله وجهه —: «هو بصیر اذلا منظور إلیه من خلقه». پس رؤیت خویش در کون جامع، که انسان کامل است، چگونه خواست؟ [۹-پ]

پس بر طریق جواب می گوید که: دیدن چیزی نفس خود را در نفس خود، نه چون دیدن او باشد نفس خود را در محل دیگر، که به منزله آینه باشد او را، چه آینه را خصوصیتی است در ظهور عین آن چیز، و این خصوصیت بی آینه ظاهر نمی گردد، و بی تجلی آن چیز مرین آینه را میسر نمی شود. چنانکه در می یابی که نفس انسان را در حالت مشاهده صورت جمیل خود در آینه اهتزاز و التذازی حاصل می گردد که در هنگام تصور او در صورت جمیل خود را آن اهتزاز و التذاذ نیست. و چنانکه می بینی که صورت مستطیل در آینه مستدیر، مستدیر می نماید، و صورت مستدیر در مرآت مستطیل مستطیل؛

در هر آینه روی دیگرگون می نماید جمال او هر دم
لاجرم هر جمالی را عشقی دیگر است، و هر شرابی را نشوای دیگر؛ هر
جامه ای را طرازی دیگر است، و هر جامی را اهتزازی دیگر؛ هر گلی را طراوتی دیگر
است و [هر] شکری را حلاوتی^۸ دیگر. یک شاهد چون هزار آینه را به نظر خود بیاراید،
هر آینه در هر آینه رویی دیگر پیدا آید، هر جمالی را کمالی ظاهر شود، و از مشاهده هر
کمالی بیننده^۹ را حالی پدیدار گردد. آه، شعر:

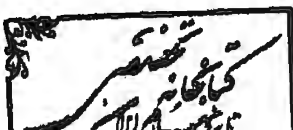
ما فتنه بر تویم و توفتنه برآینه ما را نگاه بر تو ترا اندر آینه
تا آینه جمال تو دید و تو حسن خویش تو عاشق خودی، ز تو عاشق تر آینه

اگر گویند از این تقریر لازم می آید که: حق — سبحانه و تعالی — مستکمل
باشد به غیر. گوئیم: آن چیز که حق را به منزله آینه است از جمله لوازم و مظاهر اسماء
و صفات اوست، و مطلقاً غیر او نیست، بلکه از وجهی عین و از وجهی دیگر غیر
اوست پس مستکمل به غیر نباشد، بلکه مشاهده اسماء و صفات خویش در مرایای
مظاهر علمیه کرده بود، چنانکه گاهی خود را آینه محب ساخته، جمال ذات خویش
هم به چشم خود در نظر محب جلوه دهد. خواجه — قدس سره — می فرماید، بیت:

این نکته ایست مشکل و مغلق گمان مبر کز غیر کسب کرد کمالات کردگار
زیرا که عین یکدیگرند این دو آینه عین و نه عین و غیر و نه غیر اینت کار و بار

(۸) قا: خلاة.

(۹) پا: بیننده.



اینجاست عقل عامی و نادان و اجنبی اینجاست وهم واله و مجنون و بیقرار
 وقد كان الحق أوجد العالم كله وجود شيخ مسوي لاروح فيه، فكان كمرأة غير
 مجلوة. ومن شأن الحكم الالهی أنه ما سوى محلاً إلا وبقبل^{۱۰} روحاً إلهياً عبر عنه
 بالنفخ فيه؛ وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض
 التجلي^{۱۱} الدائم الذي لم يزل ولا يزال.

۵

یعنی: [۱۰-] چون حق — سبحانه و تعالی — بر مقتضای اسماء حسنی ایجاد
 کرده بود عالم را که عبارت است از اعیان ثابت، مثل صورتی که در وی روح نباشد،
 پس این به منزله آینه ای بود که او را جلا نداده بود. و از شأن حق و حکم الهی و سنت
 حضرت پادشاهی آنست که هیچ چیز را ایجاد و تسویه نمی کند مگر که آن موجود را
 چاره نیست از قابل بودن مرقبول روح الهی را، که آن قبول معتبر است به نفخ. چنانچه
 در شأن آدم فرمود: «فاذا سوّيته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين^{۱۲}».

۱۰

پس نفخ او اعطای قابلیت و استعداد است از این صورت مسواة مرقبول فیض
 اقدس را، که آن تجلی ذاتی است برین موجود و بر غیر او، که آن فیض هیچ زایل نشد و
 نخواهد شدن، که اگر يك لحظه انقطاع او فرض کرده شود، همه اشیاء کسوت عدم
 پوشند، و نه موجود علمی باقی ماند و نه عینی؛ و نشاید گمان بردن که اعیان در زمانی
 از ازمانه موجود بوده باشد و انسان در آن زمان معدوم بود مطلقاً، و الاً لازم آید که
 اعیان را وجود در حالت عدم روح باشد، بلکه چاره نیست از دانستن این معنی که
 انسان را از حیثیت نشأت عنصریه بعد از کل موجودات است به بعدیت زمانی. کما اشار
 بقوله تعالی: «خمرت طينة آدم بیدی اربعین صباحاً». و از حیثیت نشأت علمیه پیش
 از جمیع اعیان است، چه اعیان تفصیل حقیقت انسان است، و از نشأت روحانیه
 کلیه نیز پیش از جمیع ارواح است. کما اشار الیه النبی — علیه السلام — بقوله: «أول
 ما خلق الله نوری». و از حیثیت نشأت روحانیه جزئیة نیز که در عالم مثالی است،
 پیش از همه مبدعات است، اگرچه مؤخر است از عقول و نفوس فلکیه به تأخر ذاتی
 نه زمانی، لاجرم معدوم نباشد در خارج مطلقاً. و لهذا در حق او پیش از نشأت عنصریه
 گفته شد: «أجعل فيهما من يفسد فيهما و يفسك الدماء^{۱۳}». و نیز اخراج کرده شد از جنت

۱۵

۲۰

۲۵

(۱۲) س ۱۵ ی ۲۹.

(۱۳) س ۲ ی ۳۰.

(۱۰) پا: الا و لابد أن يقبل.

(۱۱) پا: هو + التجلي.

به مخالفت امرباری جلّ امره: این خود است.

اما صاحب شهود و محقق عارف به مراتب وجود می‌داند که انسان اغنی حقیقت او موجود است در جمیع مظاهر سماویه، و مشاهده می‌کند او را در جمیع مواطن و مراتب به صورتی که مناسب او باشد در حالت تنزل از حضرت علمیه به عینیه و از غیبیه به شهادت مطلقه، پیش از ظهور او در این صورت انسانیّه حادثه زمانیه. و ۵ احاطه این اشارت نمی‌تواند کرد مگر کسی که محیط باشد به سر «و قد خلقکم اطوارا».

و ارباب ذوق و اصحاب شوق را باید که در تحقیق آنچه به شرحش قیام نموده شد، [۱۰-پ] ملاحظه این ابیات کند. بیت:

<p>۱۰ جهان گشت موجود بی هیچ ریب شهادت پذیرفت^{۱۴} از غیب زین ولیکن درو نوع انسان چوجان جهان جسم و انسان نگر جان درو که دارد بدان مرتبت اختصاص ولیکن ندانسته‌ای قدر خویش ۱۵ که کونین در نشأت تست جمع مجوهر چه جویی ز جای دگر که اول تو بودی و آخر تویی</p>	<p>چو هر اسم را مظهر آمد ز غیب رسیدند از علم اشیاء به عین عیان گشت چون شخصی بی جان جهان جهان فرع و اصلست انسان درو بهر طور او را ظهوریست خاص تو روح جهانی و از روح بیش بدان گزندانی به المقای سمع تویی نسخه جامع مختصر بدانی به افنای قید دویی</p>
---	--

و مابقی الآ^{۱۵} قابل، و القابل لایکون الآمن فیضه الاقدس.

و باقی نماند اینجا مگر قابل، و قابل نیز متحقق نیست مگر از فیض اقدس. ۲۰
یعنی: چون بیان کرده شد که فیض، که عبارت است از تجلی، از حق است، و استعداد قبول تجلی نیز از حق است. پس در اینجا باقی نماند غیر قابل. پس مستعد قابل کیست؟

می‌گوید: حق را دو نوع تجلی است: یکی اقدس از شوایب کثرت^{۱۶} اسمائیه و نقایص حقایق امکانیه، که آن تجلی حبی ذاتی است که موجب وجود اشیاء و ۲۵

(۱۴) پذیرفت = پذیرفت.

(۱۵) پا: تمه + الآ.

(۱۶) قا: کثر.

استعدادات اوست در حضرت علمیه، بعد از آن در عینیه؛ لاجرم مستعد قابل مستند^{۱۷} بدان تجلی است. و تحقق او چنانکه بتقدیم رسیده است که اعیان، که قابل اند تجلیات الهیه را، فایض اند از حضرت باری سبحانه به فیض اقدس.

و تجلی دوم مقدس؛ و این فیض عبارت است از تجلیات اسمائیه که موجب ظهور است آنچه اقتضا می کند استعدادات این اعیان در خارج. و فیض مقدس مترتب است بر فیض اقدس.

پس براین تقدیر چون مقرر گشت که قابل و آنچه بروی مترتب است از استعدادات و کمالات و علوم و معارف و غیر آن، فایض است از حق تعالی و حاصل است از او.

فالأمر كله منه، ابتداءؤه وانتهاءؤه، وإليه يرجع الأمر كله، كما ابتداء منه.

می گوید: پس همه امر یعنی شأن بحسب ایجاد و تصریف و تکمیل از اوست. و مراد از «امر» مأمور به وجود است به دو حرف «کاف» و «نون». چنانکه [۱۱-] می فرماید: «أئما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»^{۱۸}. چنانکه ظهور وجود هر مأمور از ابتدا از حق بود، و حق او را اول و مبدأ رجوع هر موجود، که حاصل است به امر هم به سوی اوست. و این رجوع متحقق نمی شود مگر در قیامت کبری به فنای افعال و صفات و ذات در افعال و صفات و ذات باری — سبحانه و تعالی — که موجب رفع اثینیت و ظهور حکم احدیت است، مگر آنها را که از هستی رمیده و در خلوتخانه نیستی آرمیده اند، و پیش از قیامت قیامتها دیده شعر:

پس ورا هر لحظه مرگ و رجعتست مصطفی فرمود: دنیا ساعتست
لاجرم از غایت شوق و کمال ذوق در عین بیخودی گویند؛ بیت:

هم کردم ازین هستی موهوم گذر هم یافتم از حقیقت خویش خبر
هم بودم و هم نبودم این نادره تر هم هستم و هم نیستم این طرفه نگر
فافضی الأمرُ جلاء مرآة العالم، فكان آدم عین جلاء تلك المرأة و روح تلك الصورة،

رجوع است در این کلام بدانچه در صدر بیان او بود. و می شاید که «فافضی»

(۱۷) پا: هستند.

(۱۸) س ۳۶ ی ۸۲.

جواب «لما» باشد، و «فاء» از برای سببیت است. یعنی سبب آنکه حق ایجاد عالم کرد، و چون شیخ که او را روح نباشد یا آینه که جلا نیافته باشد، اقتضا کرد امر الهی جلای مرآت عالم را، تا آنچه مقصود است از آینه عالم، [و] آن ظهور اسرار الهیه است که مودع است در اسماء و صفات، بحصول پیوند، و مظهر جمیع این اسرار انسان است از روی اجمال و تفصیل.

پس آدم به معنی انسان کامل عین جلای این آینه و روح این صورت آمد، چه عالم به وجود او تمام شد، و اسرار و حقایقش بظهور پیوست.

و نزد ارباب تحقیق محقق است که در عالم هیچ موجودی نیست غیر انسان که ظاهر شده باشد او را حقیقت او و حقیقت غیر او، بدان حیثیت که بداند که عین احدیت است که ظهور یافته است و عین حقایق گشته. و حضرت الهی بدین اختصاص که انسان راست، در کمال معرفت حقیقت اشارت می کند که: «انا عرضنا الأمانة علی السموات والارض والجبال»^{۱۹}. یعنی: ما عرض کردیم امانت شناخت حقیقت را بر اهل سموات و ارض؛ یعنی بر ملکوت و جبروت آنها. پس ابا کردند، و از حمل این بار بگریختند، و با وجود آن تشنگی آب بقا برخاک ریختند، از آن روی که استعدادات ایشان [۱۱-پ] [نه چون استعداد انسان بود.] «و حملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً»^{۲۰}. و انسان در حمل این امانت تجاسر نمود و گفت، بیت:

دل ندادن من امانت دوست هم به پشستی آن کرم برداشت
چه در استعداد او طاقت^{۲۱} مقاومت حمل این بار بود.

و این انسان «ظلوم» است بر نفس خود که ممیت اوست و مفنی ذات خود است در ذات حق سبحانه و تعالی، و جهول است مرغیر حق را، و نافی است ماسوای او را و گوینده «لا إله الا الله»، و نافی غیر و مثبت الله بحقیقت اوست. لاجرم ارواح مجرّده و غیر آن اگر چه عالم اند به اسمائی که منتقش است و صادر بواسطه اتیان از حق، ولیکن حقایق و اعیان ثابته آن اسماء را، چنانکه هست، نمی دانند. و لهذا آدم علیه السلام چون مشاهده کرد که ایشان از اسماء مسمیات که اعیان و حقایق است عاجز گشتند، و به عجز خود اعتراف نمودند که: «لا علم لنا الا ما علمتنا»^{۲۲} انباء کرد به اسماء ایشان. و حق — سبحانه و تعالی — از این مقام که ایشان

(۲۱) اصل: نافت.

(۱۹) س ۳۳ ی ۷۲.

(۲۲) س ۲: ی ۳۲.

(۲۰) س ۳۳ ی ۷۲.

راست خبرداد که: «وما منّا إلاّ له مقام معلوم^{۲۳}». یعنی: هریکی را از شما مقامی است معلوم که تعدی از آن متصور نیست. و جبرئیل نیز از این روی گفت: «لودنوت انملة لا حترقت».

۵ قدم گرفتار ترنهم زین مقام
چو سید رخ از سوختن برنتافت
رسید آن سپه دار خیل رسل
بجایی که آنجا مکان هم نبود
ز ستر «فاوحی» نکات خفی
چنان گشته مستغرق اندر خطاب
۱۰ ز احمد چو میم منی شد جدا
پس آنگه کلام خود از خود می شنید
و کانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم «بالانسان الكبير».

پس ملائکه بعضی قوای صورت عالم بودند که در اصطلاح قوم، یعنی اهل تصوف، تعبیر از این صورت به انسانِ کبیر کرده می شود. و جمیع آنچه در عالم است عبارت است از مجموع آنچه مندرج است در نشأت انسانیّه. پس [۱۲-ر] انسان عالم صغیر مجمل است از روی صورت، و عالم انسان کبیر مفضل [از روی معنی]. اما از روی مرتبه انسان عالم کبیر است، از روی درجه عالم انسان صغیر. از آنکه خلیفه را استعلاست بر مستخلف علیه. بیت:

۲۰ ای آنکه تراست ملک اسکندر و جم^{۲۴}
عالم همه در تست ولیکن از جهل
قال امیر المؤمنین کرم الله وجهه و رضی عنه:

دواءک فیک و ما تشعر
و تزعمُ انک جسمٌ صغیر
و أنت کتاب المبین الذی
۲۵ و داءک منک و ما تبصر
و فیک انطوى العالم الأكبر
با حرفه یظهر المضمّر

*

درجهانی و ازجهانی بیش همچو معنی که در بیان باشد

فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الانسانية.

یعنی: چون ملائکه بعضی قوای صورت عالم آمد و عالم انسان کبیر است، پس نسبت ملائکه به عالم چون نسبت قوای روحانی و حسی است به انسان. لاجرم چنانکه نفس ناطقه که مدبّر بدن است، تدبیر امر بدن می کند به قوای روحانی که آن ۵ عقل نظری و عملی است و وهم و خیال، و آنچه مشابه آن باشدویه قوای حیوانی و نباتی چون حواس خمسۀ ظاهره و قوت غاذیه و نامیه و مولده مر مثل را و غیر این، همچنین نفس کلیه تدبیر می کند در کلّ عالم بواسطۀ ملائکۀ مدبّره. کما قال تعالی: «فالمدبّرات امرأ»^{۲۵} و آن روحانیات کواکب سبعة است از سیارات و غیر آن از ثوابت.

وکلّ قوۀ [منها] محجوبۀ بنفسها لا تری افضل من ذاتها. ۱۰

یعنی هر قوئی از قوای روحانی خواه داخل باشد در نشأت انسانی، و خواه خارج، محجوب است به دیدن نفس خود؛ چه از نفس خود فاضل تر نمی بیند. چون ملائکه که نزاع کردند در استحقاق خلافت آدم، و چون عقل و وهم که هر یکی دعوی سلطنت می کند در عالم انسانی، و انقیاد نمی نمایند غیر خود را؛ چه عقل دعوی می کند که محیط است به ادراک جمیع حقایق و ماهیات برآنچه هست بحسب قوت نظریه، و ۱۵ در واقع چنین نیست.

ولهذا محتجب گشتند ارباب عقول از ادراک حق و حقایق بواسطۀ تقلید ایشان مرعقول خود را، و غایت عرفان ایشان علم اجمالی است به اینکه ایشان را موجدی است که منزّه است از تعریفات کونیه. [۱۲- پ] و نمی دانند از حقایق مگر لوازم و ۲۰ خواص آن را.

و ارباب تحقیق و اهل طریق این را باجمال می دانند، و نیز مشاهده می کنند تجلّیات و ظهورات حق [را] مفصلاً. لاجرم ایشان را اهتدا به نور اوست، و سریان در حقایق بحسب تجلّی و ظهور او. و کشف ایشان خواص و لوازم حقایق را کشفی است از ممازجت شبهه مبرّا، و علم ایشان مرحقایق را علمی است از طریان شک و ریب معرّا. پس ایشان عباد رحمن اند که مشی ایشان بر ارض حقایق باسانی است. کما ۲۵ قال تعالی: «وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا»^{۲۶}. و ارباب نظر عباد

(۲۵) س ۷۹ ی ۵.

(۲۶) س ۲۵ ی ۶۳.

عقول خویش اند که در شأنِ ایشان وارد شده که: «انکم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم»^{۲۷}. یعنی: شما و آنچه عبادت او می کنید هیمة دوزخ است. یعنی دوزخ دوری و حرمان از ادراک حق و مشاهده انوار او، چه ایشان قبول نمی کنند مگر آن را که عقل ایشان اعطای آن کند و انکار او، و همچنین وهم نیز دعوی سلطنت می کند، و تکذیب می کند عقل را در هر چه خارج از طور وهم است، چه وهم ادراک معانی جزئیة می کند، و از ادراک کلیات قاصر است. پس هریکی به پندار ادراک و کشف خویش محجوب است و به دیدن فضل و هنر خویش معیوب. بیت:

ای دیده سراب را و پنداشته آب ای واقعه تو بوده درواقع خواب
هان تا نشوی به کشف مغرور، که هست آن کشف حجاب نیز نوعی زحجاب
وَأَنَّ فِيهَا، فِيمَا تَزْعَم، الْأَهْلِيَّةَ لِكُلِّ مَنْصَبٍ عَالٍ وَمَنْزِلَةٍ رَفِيعَةٍ عِنْدَ اللَّهِ، لَمَّا عِنْدَهَا مِنْ
الْجَمْعِيَّةِ الْإِلَهِيَّةِ [مما.]

و حقیقت دراین نشأت انسانی چنانکه گمان می برد استحقاق و اهلّیت هر منصبی عالی و مرتبه ای رفیع در حضرت ملک متعالی هست بواسطه آنچه او راست از جمعیت الهیة.

بين ما يرجع من ذلك الى الجنب الالهي، والى جانب حقيقة الحقائق، و—في
النشأة الحاملة لهذا الأوصاف— الى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوابل
العالم كله أعلاه وأسفله.

یعنی: این جمعیت دایر است در میان چیزی که راجع می شود آن چیز به جناب الهی که آن حضرت و احدیت است، اعنی به حضرت اسماء و صفات که هر موجود را بحسب قابلیت استعدادات وجهی خاص بی واسطه بدان حضرت هست، و راجع می شود به حضرت امکانیت که جامع است مرحقایق ممکنات موجوده [۱۳—ر] و معدومه را، که آن وجه کونی است که بدان وجه متمیز گشت این نشأت از ربوبیت، و اتصاف یافت به عبودیت. و راجع می شود به استعداد خاصی که اقتضا می کند آن را طبیعت کلیه که آن مبدأ فعل و انفعال است در همه جواهر، اقتضاء مخصوصی که دراین نشأت عنصریة حاملة است مرجع کمالات انسانیة را.

و می شاید که مراد از این اوصاف قوای روحانیة و جسمانیة باشد. و وصف به محمولیت مناسب این معنی است. و این مرتبه طبیعت کلیة حاصر است قوابل همه

عالم را — اعلی و اسفل را — یعنی روحانی و جسمانی را؛ چه طبیعت کلیه محیط است
عالم روحانی و جسمانی را. لاجرم علو و سفلی در این دو عالم بحسب مرتبه تواند بود.
و هذا لایعرفه عقل بطریق نظر فکری، بل هذا الفن من الادراک لایکون إلا عن
کشف إلهی منه یُعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه.

- یعنی این امر مذکور و تحقیق آن ورای طور عقل و طریق نظر فکری اوست،
بلکه ادراک این معانی محتاج است به فیضان نور ربّانی تا بصر بصیرت جلاء پذیرد، و
حجب از دیده دل مرتفع شدن گیرد، تا او را بدان نور بیند و جمیع حقایق کونیّه و الهیّه
بدو منکشف شود، و الاّ ممکن نیست که عقل به نظر فکری و تربیت مقلّمات و اشکال
قیاسیه چیزی از این حقایق تواند دریافت، چه شأن عقل در قضایاء اثبات امور خارجه
است از ماهیات و لازمه به لزوم غیر بین؛ و در اقوال شارحه اگر محدود مرکّب باشد،
چاره نیست از دانستن اجزای او پیش از معرفت محدود. و معرفت حقیقت آن اجزاء نیز
چنانکه دانستی، متعذر. و اگر محدود بسیط باشد که او را جزو نباشد نه در خارج و نه
در عقل، تعریف او جز به لوازم بینه صورت نبندد، چون عقل نظری متوجه شود به معرفت
حقایق بی تطهیر محلّ از ریون حاجبه از ادراک در تیه حیرت و بیداء ظلمت فروماند، و
قناع جهالت از وجوه حقایق مرتفع نشود. آری، بیت:

۱۵

حق را بحق شناس که در قلمز عقل درمی کشد نهنگ تحیر من و ترا

- و مهرة علما و سحره عقلا که غایت فطانت دستگیری ایشان کرد تا به شدت
ذکاء و قوت فطنت از ورای حجاب جمال شاهد معقولات را مشاهده نمودند، و
می پنداشتند که غایت مقصود در یافتند و به نهایت مقصد رسیدند تا در کشف غطا، که
هنگام [۱۳-ب] حدّت بصر است، چون متنبّه شدند، به عجز و قصور اعتراف نمودند.
چنانکه ابوعلی در وقت وفات از نفس خود خبر داد که:

۲۰

یَموت ولیس له حاصل سوی علمه آنه ما علم
و نیز می فرماید که؛ شعر:

- اعتصام الوری بمغفرتك عجز الواصفون عن صفتك
تب علینا فأننا بشرٌ ما عرفناك حق معرفتك
و امام می فرماید؛ شعر:

۲۵

نهایه ادراک العقول عقل و اکثر سعی العالمین ضلال
ولم تستنفذ من بحثنا طول عمرنا سوی ان جمعنا فيه قیل وقالوا

و اما ذات جمیع انبیا و اولیا در وی حیران اند. چنانکه خیرالبشر صلی الله علیه و سلم فرمود: «ما عرفناك حق معرفتك و ما عبدناك حق عبادتك.» و صدیق رضی الله عنه می فرماید: «العجز عن الادراك ادراك.» و دیگری می گوید، شعر:

قد تحیرت فیک خذ بیدی یا دلیلاً لمن تحیر فیک
و شیخ نیز رحمة الله علیه کشف این معنی می کند که: شعر:

ولست ادرك عن شیء حقیقته و کیف ادركه وأنتم فیه
و از آن جهت عدم عرفان را به طریق نظر فکری مقصور داشت که چون قلب به نور الهی منور گردد، عقل نیز، که یکی از قوای اوست، اشارت پذیرد، و به تبعیت دل ادراک حقایق کند، ادراکی مجرد از شایئه تصرف در وی، و تسلیم امر باری تعالی کند که متصرف حقیقی در هر چیزی بحقیقت اوست. و چون حال اوّل بدین مقال اعتراف نماید که: «سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک أنت العلیم الحکیم ۲۸.»، و در خطاب آن جناب گوید؛ بیت:

اگر نه نورتو گردد دلیل اهل طلب میان وادی حیرت شوند جمله هلاک
اساس معرفت ذات از آن رفیع ترست که عقل با نظر فکرتش کند ادراک

«منه یُعرف» یعنی از کشف الهی شناخته می شود، که اصل صور عالم که استعداد قبول ارواح دارد، چیست؟ و محقق گردد که ذات الهیت است که ظاهر شده است به صورت عالم؛ و اصل همه حقایق و صورش به غیریک ذات نیست. اما این یک نه آن یک است که هر کس بداندش.

فسمی ۲۹ هذا المذكور انساناً و خلیفه، فاما انسانیه فلمعوم نشأته و حصره الحقائق کلها. [۱۴- ر] و هو للحق بمنزلة انسان العین من العین الذی یکون به النظر، و هو المعبر عنه بالبصر. [فلهذا سَمِیَ انساناً]؛

یعنی: مسمی گشت کون جامع به اسم انسان و خلیفه، اما تسمیه او به اسم انسان از دو جهت است:

یکی عموم نشأت و حصر او حقایق مفصله را در عالم، چه انسان یا مأخوذ باشد از انس، یا از نسیان. اگر مأخوذ از انس باشد، این معنی در انسان حاصل است، چه او مجمع اسماء و مظاهر اسماء است. و از او ایناس حقایق اعنی ابصارش میسر

است در نشأت جسمانیّه و روحانیّه و مثالیّه برای احاطهٔ نشأت او مرز کورات را. و اگر از نسیان مأخوذ باشد به حکم اتصاف او به وصف «کلّ یوم هوفی شأن ۳۰» ممکن نباشد و قوف او در شأن واحد، بلکه بعد از توجه به بعضی اشیاء چون اشتغال به غیر او نماید وصول از اوّل بحصول پیوندد که معبر است به نسیان. و این نیز مقتضای عموم و احاطه نشأت اوست که اگر محیط نبودی چون دیگر موجودات، منوال واحد و نسق ۵ معین داشتی.

و بر هر وجهی کون جامع را انسان خواندن از برای مناسبت است در میان اسم و مسمی. وجه دوم در تسمیهٔ او به انسان، آنکه این کون جامع مرحق را به منزلهٔ انسان عین است. اعنی نسبت او با حق چون نسبت مردمیک چشم است با چشم، و نظر بدو حاصل است، و اوست که معبر است به بصر. و چنانکه مقصود اصلی از چشم ۱۰ انسان عین است، چه نظر بدو است، و مشاهدهٔ عالم ظاهر، که صورت حق است، از اوست.

همچنین انسان نیز مقصود اولی از همه عالم اوست، چه بدو ظاهر می شود اسرار الهیه و معارف حقیقیّه که مقصود حقیقی است از خلق، و بواسطهٔ او اتصال می یابد اوّل به آخر، و کمال می پذیرد مراتب عالم باطن و ظاهر. ۱۵

و در این کلام که انسان را به منزلهٔ انسان عین حق داشت، اشارت است به نتیجهٔ قرب فرایض که بدین قرب انسان «سمع» و «بصر» حق شود، و حصول این سعادت انسان کامل را بعد از فنای اوست از ذات خویش و بقای او به حق در مقام فرق بعد الجمع. و رتبت این عالی تر است از نتیجهٔ قرب نوافل که حق سمع و بصر عبد شود، چون صفات عبد فانی گردد. پس انسانی که حق را به منزلت انسان عین باشد ۲۰ غیر انسان کامل نتواند بود. و هم از این روی که انسان کامل به اعتباری واسطه است در میان حق و عالم، به منزلت [۱۴-پ] انسان عین است که واسطه [است] میان رائی حقیقی و مرئی. و هر آینه از این تقریرات سرّ «حسنات الابرار سیئات المقرّبین» بر تو منکشف گردد، و لِمَیت مُعاتب شدن آدم به اندک زلت روشن شود، آری. بیت: ۲۵

بود آدم دیدهٔ نور قدیم موی در دیده بوَد کوه عظیم
گرچه مویی بد کُنه کوجسته بود لیک آن مو در دو دیده رسته بود

فانه به بنظر الحق الى خلقه فيرحمهم^{۳۱}.

چون بیان این معنی بتقدیم رسید که انسان کامل حق را به منزلت انسان عین است، لمّیت آن را بیان می کند که بدین انسان کامل نظر کرد حق سبحانه و تعالی به سوی خلق. پس رحم آورد برایشان.

و دراین کلام اشارت است بدانکه سبب ایجاد عالم و بقای او و واسطه ظهور کمالاتش در ازل و ابد و دنیا و آخرت انسان کامل است. اما در علم چون حق تعالی تجلی کرد به ذات خود مردّات خود را، و مشاهده کرد در ذات خویش جمیع صفات و کمالات خود را، خواست تا صفات و کمالات خویش را مشاهده کند در حقیقتی که او به منزلت آینه باشد. چنانکه در اوّل فص مذکور شد.

پس همه حقایق عالم به وجود او در علم، وجود اجمالی یافت بواسطه اشتمال حقیقت محمدیه مرحقایق عالم را از روی مشابهت او مررتبه الهیت را که جامع همه اسماء است. بعد از آن ایشان را در حضرت علمیت وجود تفصیلی داد تا اعیان ثابته گشتند.

اما در عین بحسب وجودات این حقایق اوّل موجودی که کسوت ایجاد پوشید، عقل اوّل بود که نور محمدی است، چنانکه خبر «اوّل ما خلق الله نوری» از آن خبر می دهد. و این خلق متضمن جمیع موجودات بود، و حق را علم بدان متعلّق؛ لاجرم بعد از عقل اوّل این موجودات معلومه متضمنه را از علم به عین آورد تا وجود خارجی مطابق وجود علمی باشد.

اما بحسب کمالات این حقایق چون حق سبحانه قلب انسان کامل را آینه تجلیات ذاتیه و اسمائیه گردانید تا اوّل بر او تجلی کند، و بواسطه او بر عالم آثار تجلی فایض گردد، چنانکه نور برآینه افتد، و بطریق انعکاس شعاع آن نور برآنچه در مقابل آینه است، مستفیض شود، لاجرم بدین تقدیر مقرر شد که اعیان خلق عالم و کمالاتش در علم و عین [۱۵-ر] بواسطه انسان کامل است. و چون مقصود اوّل و مراد اصلی به منزلت علّت غایی از مکوّنات وجود انسان بود، وجود خارجی او مستدعی ایجاد حقایق بود؛ لاجرم اجزای عالم اوّل ایجاد کرده شد تا انسان در آخر به وجود آید. و حدیث قدسی از این معنی خبر می دهد که: «لولاك لما خلقت الافلاك».

و این شهود ازلی و ایجاد علمی و عینی عبارت است از نظر به سوی ایشان، و معبر است به افاضه رحمت رحمانیه مجمله و رحیمیه مفصله برایشان، چه همه کمالات مترتب است بر وجود و تابع است مر او را. پس رحمت اصلیت وجود است، و جمیع انواع رحمت و سعادات دنیویّه و اخرویّه تابع او.

۵ فهو الانسان الحادث الأزلّی والنشء^{۳۲} الدائم الأبدی، والكلمة الفاصلة الجامعة؛

پس او انسان حادث است به جسد، که نشأت عنصریه او مسبوق به عدم زمانی است؛ و ازلی است به روح و حقیقت که عین او در علم حق ازلی است، و پیدا شده دایم ابدی است از آنکه باقی به بقای موجد خود است در دنیا و آخرت. و «کلمه فاصله» است که تمییز می کند حقایق را و تفصیل^{۳۳} می نماید آنچه را ذات او محتوی است به ظاهر شدن در علم و عین، بحسب غلبه بر صفتی در صورتی که مناسب اوست. ۱۰ و «کلمه جامعه» است در میان حقایق الهیه کونیه. و نیز جامع است از روی باطن و ظاهر در میان اسماء و مظاهرش.

فتم العالم بوجوده.

پس تمام شد عالم به وجود خارجی این کون جامع، از آنکه روح عالم است وی را و متصرف در وی. و شك نیست که کمال تن تمام نمی شود مگر به روحی که ۱۵ تربیت او کند، و از آفاتش نگاه می دارد.

و تأخّر نشأت عنصریه او در وجود عینی خارجی از آن جهت است که چون او حقیقت متضمنه به جمیع کمالات و جامع همه حقایق بود، واجب شد که همه حقایق پیش از وجود او در خارج ایجاد کرده شود تا در حالت تنزلاتش بر این حقایق مرور واقع شود، تا متصف گردد به معانی آن حقایق در همه طوری از اطوار روحانیات و ۲۰ سماویات و عنصریات، تا غایتی که ظاهر شود در صورت نوعیه و حسیه اش؛ و معانی نازله را نیز از حضرات اسمائیه چاره نیست مرور بر این وسایط، تا غایتی که واصل شود به انسان و تکمیل کند [خود را].

و این مرور از برای تهیه استعداد اوست مرکباتی را که لایق او باشد، و از برای اَشهاد و اطلاع او بر هر چه خلافت او بر آن خواسته شده است. و اگر این مرور ۲۵ نبود، [۱۵-پ] کاملان را عروج میسر نگشتی. چه خاتمه مشابه سابقه است، و

(۳۲) قَا: النشؤ.

(۳۳) قَا: تفصیلی.

بدین مرور و عروج تمام می شود حرکت دوریّه معنویّه.

فهو من العالم كفض الخاتم من الخاتم، وهو^{۳۴} محل النقش والعلامة التي بها يختم [بها] الملك على خزانته. وسماه خليفة من أجل هذا،

پس انسان به نسبت با عالم چون فص است به نسبت با خاتم، که این فص محل نقش و علامت^{۳۵} اوست، و ملکه^{۳۶} خزانة^{۳۷} خویش بدو ختم می کند.

و بیان مشابّهت آنکه فص گاهی جزوی از خاتم می باشد که آن محل نقش است، و گاه جوهری دیگر ترکیب کرده شده در خاتم، تا بعد الفراغ جزوی گردد از او^{۳۷}. و همچنین انسان نیز به اعتباری از عالم است و به اعتباری دیگر عالمی علیحده، و او [راست] شأنی خاصه؛ چه انسان اگرچه نوعی از حیوانات است و آخر آنچه دایرة وجود بدو منتهی شود اوست، تا جوهر گرانبایة خزانة وجود و مفتاح ابواب کرم و جود و قبله هر شاهد و مشهود اوست، و محل نقش جمیع اسماء الهیه و حقایق کونیه است، و خزاین الهی را ختم و حفظ بواسطه اوست. و بدین اعتبار حق سبحانه و تعالی او را خلیفه خواند که: «إني جاعل في الارض خليفة^{۳۸}». بیت:

لعلى است بي نهات، در روشنی بغایت آن لعل بی بها را کانی و چیز دیگر
آن چشم احوال آمد در گام اول آمد^{۳۹} کو گفت اولی را ثانی و چیز دیگر

لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزان. فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا باذنه فاستخلفه في حفظ الملك. فلا يزال العالم محفوظاً مادام فيه هذا الانسان الكامل.

تعلیل خلیفه بودن انسان کامل می کند که ملک چون خواهد که در حالت غیبت خویش حفظ خزانة خود کند، ختم بر آن خزانة نهد تا هیچ احدی در او تصرف نتواند کرد، و خزانة محفوظ ماند. و این مهر محافظت خزانة بخلافت کند نه باصالت. همچنین حق سبحانه و تعالی در حالت استتار مظاهر اسماء و صفات خویش از روی غیرت حفظ خلق به انسان می کند، و پیش از استتار و اختفا و اظهار خلق حافظ خود بود، و از برای محافظت انسان عالم را بوجه خلافت تسمیه کرده شد به خلیفه. و معنی حفظ او عالم را آنست که حق تعالی در آینه دل این کامل تجلی

(۳۷) قا: او+ آخر عمل او بود.

(۳۴) پا: الذی + هو.

(۳۸) س ۲ ی ۳۰.

(۳۵) قا: علانیه.

(۳۹) قا: ظاهراً «بود».

(۳۶) قا: خزانیه.

می‌کند، و عکس انوار تجلیات از آینه دل او برعالم فایض می‌گردد، و به وصول آن فیض باقی می‌ماند، و تا این کامل در [۱۶-ر] عالم باقی است، استمداد می‌کند از حق تجلیات ذاتیه و رحمت رحمانیت و رحیمیت [را] بواسطه اسماء و صفاتی که این موجودات مظاهر و محل استوای اوست.

پس عالم بدین استمداد و فیضان تجلیات محفوظ می‌ماند مادام که دروی این ۵ انسان کامل هست. پس هیچ احدی از حقایق عالم و ارواح بر فتح خزاین الهیه تجاسر نتواند نمود و تصرف دروی نتواند کرد، مگر به اذن این کامل که او صاحب اسم اعظم و رابطه تربیت عالم است.

پس هیچ معنی از معانی از باطن به ظاهر بیرون نیاید مگر به حکم او، و هیچ ۱۰ چیز از ظاهر به باطن نرسد مگر به امر او، اگرچه این کامل در حالت غلبه بشریت نداند؛ لاجرم او برزخ است در میان بحرین و حاجز بین العالمین. و قول او سبحانه که می‌فرماید: «مرج البحرین يلتقيان بينهما برزخ لا یبغیان»^{۴۰}، اشارت است بدین، آری. بیت:

جهان را بلندی و پستی توئی ندانم چه ای، هر چه هستی توئی

۱۵ الأتره إذا زال وفك من خزانه الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها و خرج ما كان فيها والتحق بعضه ببعض، وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختماً على خزانه الآخرة ختماً أبدياً؟

تعلیل و استشهد است مرآن قول را که عالم محفوظ است مادام که انسان کامل در اوست. نمی‌بینی که چون زایل گردد و مفارقت کند از خرابه دنیا و انتقال ۲۰ کند به آخرت، و در افراد انسانیه کسی نماند که متصف باشد به کمال او و قایم مقام تواند بودن، منتقل شود^{۴۱} با او خزاین الهی به سوی آخرت؛ چه مجموع کمالات دایم و محفوظ نبود مگر به وجود او. چون او منتقل شود، در خزانه دنیا نماند آنچه از کمالات حق تعالی در خزانه عالم نهاده بود؛ چه حافظ وجود خزاین او بود، و تجلی حق که موجب بقا است برعالم دنیوی جز بواسطه او نبود. لاجرم به انتقال او منقطع شود از ۲۵ عالم، امدادی که موجب بقای وجود و کمالات اوست. پس منتقل شود دنیا در حالت انتقال او، و بیرون آید آنچه در خزانه دنیا بود از کمالات و معانی. پس سماء را انفطار

و کواکب را انتشار و ارض را اندکاک و جبال را تسبیرو شمس را تکویر طاری شود، و دنیا زوال پذیرد، و دار آخرت به نقل خلیفه سوی او، زیب و زیور عمارت گیرد، و آنچه در ظاهر موجود بود از معانی و حقایق [۱۶-پ] به اصل خود، که در باطن است، ملحق شود، و امر الهی به سوی آخرت منتقل شود، و این کامل ختم و حافظ گردد برخزانۀ آخرت، ختمی ابدی.

و این است معنی آنچه گفته می شود: قرآن برداشته خواهد شد به آسمان، از آنکه خلق کامل است. چنانکه عایشه -رضی الله عنها- گفت: «وکان خلقه القرآن والکتاب المبین الالهی». قال -رحمه الله-:

أنا القرآن والسبع المثانی * و روح الروح الاوانی
فؤادی عند مشهودی مقیم * یشاهده و عندکم لسانی
و قال امیرالمؤمنین -کرم الله وجهه-:

وأنت الکتاب المبین الذی * بأحررقه یظهر المضمهر
و در خبر آمده است که حق -سبحانه و تعالی- علم را از عالم برمی دارد به انتزاع علما، تا چون در روی زمین عالمی نماند که مسأله علمی داند، و درویشی نماند که «الله الله» گوید قیامت بر آن قوم قائم گردد.

و ختم بودن کامل بر خزانۀ آخرت دلیل است بر آنکه تجلیات الهیه مراهل آخرت را بواسطه «کامل» است، چنانکه در دنیا. و کمالاتی که بواسطه کامل در نشأت اخرویه بر حقایق موجودات فایض گردد، نسبت به کمالات دنیویه ندارد. و قد جاء فی الحدیث الصحیح: «انَّ الرَّحْمَةَ مائة جزء، جزء منها لاهل الدنیا و تسعة و تسعون لاهل الآخرة».

هر که امعان نظر در این مقام کند، هرآینه عظمت انسان کامل و جلالت قدر او بر وی پوشیده نماند. بیت:

جوهریست انسان و چرخ او را عرض	جمله فرع و پایه اند و او غرض
ظاهرش را پشه ای آرد به چرخ	باطنش باشد و رای هفت چرخ
بحر علمی در نمی پنهان شده	درسه گزتن عالمی پنهان شده
نایب حق است و نایب با منوب	گردو پنداری، قبیح آید نه خوب

فظهر جمیع ما فی الصورة الالهیه من الاسماء فی هذه النشأة الانسانیة فحازت رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود، و به قامت الحجة لله علی الملائكة.

یعنی: چون از انسان خلیفه پرداخت، و او را برخزانۀ دنیا و آخرت خاتم ساخت، همه آنچه در صورت الهیۀ بود از اسماء، ظاهر شد در نشأت انسانیۀ که جامع است در میان نشأت عنصریۀ و روحانیۀ و جمیع کمالات بالفعل در او بظهور پیوست.

و شیخ صدرالدین قونوی - قدس سره - در «مفتاح الغیوب» [۱۷-ر] آورده است: از علامات کمال آنست که قادر باشد بر احیاء و اماتۀ.

و اطلاق «صورت» بر باری تعالی مجاز است، چه استعمال او بزوجۀ حقیقت در محسوسات است. پس در معقولات مجاز باشد نزد اهل ظاهر.

اما بعضی محققان [اطلاق صورت بر باری تعالی را] حقیقت دانند، و گویند: جمیع عالم صورت حضرت الهیۀ است تفصیلاً، و انسان کامل صورت اوست جمعاً.

هر نقش که بر صورت هستی پیدا است آن صورت آن کس است، کان نقش آراست
در یای کهن چو بر زند موجی نو موجش خوانند و در حقیقت در یاست
و حضرت مولوی - قدس سره - از لسان حقیقت می فرماید، بیت:

بهر طرف نگری، صورت مرا بینی اگر به خود نگری یا بسوی آن شرو شور
زاحولی بگریز و دو چشم نیکو کن که چشم بد بود امروز از جمال دور
به صورت بشرم، هان و هان غلط نکنی که روح سخت لطیف است و عشق سخت غیور
لاجرم نشأت انسانیۀ رتبۀ احاطه و جمع را به وجود عینی در یافت، چه از روی
جسم جامع رتبۀ اجسام است و از طریق روح حایز رتبۀ ارواح. و بدین جمعی که او را
است حجت حق بر ملائکه قایم شد لا حاطه بمالم یحیطوا به .

و حضرت خواجه - علیه السلام - بر این صورت جمعی اشارت کرد آنجا که گفت: «اِنَّ اللَّهَ تَعَالٰی خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ». آری بی خبرانی که تیغ و خنجر بر بایزید انداختند، خود را خسته و مجروح ساختند، و بعد از آن وقوع واقعه، بیت:

پیش او آمد هزاران مرد وزن کای دو عالم درج در یک پیرهن
این تن تو گریستن مردم بدی چون تن مردم ز خنجر گم بدی

آه چه کنم که هر دلی مرغ این زنجیر نیست، و هر بلبلی را آهنگ این صفیر نی، بیت:
ترا به قاف چو هرگز نبوده است گذر زما حکایت عنقا کجا کنی باور
این سرتی است که بیرون نمی نماید، و او [را] مهر خاموشی بر زبان می باید
نهاد که، گنج نهفتنی است و نشان گنج ناگفتنی.

گردم فروخواهد شدن زین راز نتوان زددمی خاموش کن خاموش کن تا برنجوشد عالمی
فتتحفظ فقد وعظک الله بغیرک، سا نظرم ان ائی علی من ائی علیه.

پس خود را نگاه دار، که حضرت پروردگار ترا نصیحت کرد در آن حالت
که ملایکه زبان به عیب آدم گشودند، و مفاخرت به هنر خویش نمودند. لاجرم
[۱۷-پ] حق تعالی در منع ایشان گفت که: «إني اعلم ما لا تعلمون. ۴۲» تا تو در
حضرت الهی و خلفای پادشاهی ادب نگاه داری، و به دیدن عیب خود چنان مشغول
باشی که عیب دیگری در نظر نیاری. و نظر کن که هر که هلاک شد از کدام راهگذر
هلاک شد. لاجرم، بیت:

تاچند بزرگ برکشیدن خود را وزجمله خلق برگزیدن خود را
از مردمك دیده ببايد آموخت دیدن همه کس را و ندیدن خود را
شیخ شرف الدین داود قیصری - قدس الله سره - در این معنی می فرماید، شعر:

تعلّم من العینین ان کنت عاقلاً شهود جمال الغیر عند التواصّل
ولا تکّ کالظا ووس تعشق نفسه فیبقی ملوماً عند کل الکوامل
مرا نیز در حجله دماغ چنین عروسی پر زر و زیور است، و در باغ طبع همچنین
طاووسی جلوه گر، و آن این است، بیت:

اگر حیات ابد را طلب کنی چون خضر قبول کن نفس اهل دل که جان دارد
تونمیستی بگزین و فنا شوازهستی که هر که گشت فنا، عمر جاودان دارد
چو آفتاب کمال کسی شود ظاهر که فضل خویشتن از مردمان نهان دارد
چو در مقابله مه با کمال خود نازد پسند خویشتن او را بسی زیان دارد
و گریه وقت قران چون قرین عجز آید ببین چه پایه کمال از پی قران دارد
زدید خویش بهره یز و فضل خلق بین اگر دلت طمع فیض بیکران دارد
ببین که مردم دیده چو خویشتن کم دید درون دیده اهل نظر مکان دارد

فان الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذه الخليفة، ولا وقت ما تقتضيه حضرت
الحق من العبادة الذاتية،

یعنی: سبب وقوع ملایکه در این تویخ آنست که ایشان ثبات نورزیدند، و
وقوف ننمودند بدانچه اعطای آن می کرد نشأت این خلیفه از تهلیل و تسبیح و کمالی
که لایق روحانیت اوست، بلکه تعدی می نمودند، و استمداد نکردند از آن خلیفه که

مظهر اسم اعظم است، و مظاهر اسماء دیگر را فیض و مدد بواسطه اوست. و هم ثنا نمودند بدانچه اقتضا می کند و طلب می نماید حضرت حق از ایشان که بستقدم رسانند از عباداتی که ذوات ایشان اقتضا می کند که حق را بدان [۱۸-ر] عبادت کند بحسب اسمائی که ایشان مظاهر آن گشته اند.

فانه ما يعرف أحد من الحق الا ما تعطيه ذاته،

تعلیل می کند عدم وقوف ملائکه را آنچه اقتضا می کند ذات حق از عبادت، و می گوید: عدم وقوف ایشان از آن جهت است که هیچ بنده از اسماء و صفات حق نمی داند مگر آنچه را ذات آن بنده بحسب استعداد او اعطا می کند، و هیچ احدی عبادت حق نمی کند مگر به مقدار علم و معرفت خویش مرحق را، چه عبادت مسبوق است به معرفت معبود، تا نداند که حق رب و مالک و مستحق عبادت است، و خود را به مربوبیت و مملوکیّت و استحقاق عبودیت نشناسد، عبادت بظهور نپیوندند. پس هر که استعداد ذات او اعطا نکند علم و معرفت را به جمیع اسماء و صفات، ممکن نیست که حق را به جمیع اسماء عبادت تواند کرد. و از اینجاست که حق را عبادت تامه نمی کند مگر انسان کامل.

پس عبد تمام اوست. از برای استلزام عبادت و معرفت را، شیخ در متن «ما يعرف احد» گفت، و «ما یعبد» نگفت. و لهذا درآیت کریمه که «و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون^{۴۳}» عبادت را به معرفت تفسیر کردند.

وليس للملائكة جمعية آدم،

و ملائکه را جمعیت آدم نیست، چه ایشان حق را از حیثیت اسم خاص معین

عبادت می کنند، و آدم به جمیع اسماء.

ولا وقفت مع الأسماء الالهية التي تخصها، وسبّحت الحق بها وقدرته، وما علمت أن لله أسماء ما وصل علمها اليها، فما سبّحته بها ولا قدّسته تقدّيس آدم. فقلب عليها ما ذكرناه، و حكم عليها هذا الحال فقالت من حيث النشأة: «أنجعل فيها من يفسد فيها»؟

یعنی: وقوف نکردند، و ثبات نمودند ملائکه به اسماء الهیه که مخصوص به نشأت ایشان است، و تسبیح گفتند حق تعالی را بدان اسماء، و تقدیس کردند، و ندانستند که حق را—عزاسمه—اسمائی است که علم ایشان بر آن اسماء واصل نیست.

پس بدان اسماء تسبیح نگفتند. یعنی تنزیه از نقایص حدوث و امکان نکردند و تقدیس نمودند. یعنی از نقایص حدوث و امکان و از کمالات لازمه به اکوان تنزیه نکردند.

پس غالب شد برملایکه آنچه ما ذکر کردیم از عدم وقوف، به آنچه تقریر آن بتقدیم رسید، و حکم کرد برایشان این عدم وقوف، پس از آنجا که نشأت ایشان است، گفتند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا؟»، بیت:

مَلَايِكُ چو دیدند اورا بشر
ولیس إلا النزاع وهو عین ما وقع منهم. فما [۱۸-ب] قالوه فی حق آدم هو عین ما هم فیہ مع الحق.

یعنی: نیست این قول ایشان در حق آدم بغیر منازعت و مخالفت مرامرحق را. و این غیر ترا عین است که واقع شد از ایشان با حق. پس آنچه او را در حق آدم گفتند، ایشان در عین آن بودند باحق و ندانستند که؛ بیت:

دید عیب دیگران، هم هست عیب ای خوشا چشمی که بینا شد به غیب
دیده سوی غیب اگر بینا شود عیبها اندر نظر زیبا شود
آری،

نیک و بد در نظر عقل بود، عاشق شو کانچه دلبر کند آن را همه زیبا بینی

فلولا أن نشأتم تعطى ذلك ما قالوا فی حق آدم ما قالوه وهم لا يشعرون.

پس اگر نشأت ایشان حجاب از معرفت مرتبه آدم نشدی، نگفتندی در حق آدم — علیه السّلام — آنچه گفتند؛ و حال آنکه ایشان نمی دانند که استعدادات و ذوات ایشان اقتضا می کند آنچه او را به آدم نسبت کردند از نقصان؛ کما قیل: «كُلٌّ إِنْاءٍ یترشح بما فیہ» «از کوزه همان برون تراود که در اوست».

و این تنبیه است بر آنکه ملایکه که منازعت در شأن آدم کردند از اهل جبروت و از اهل ملکوت سماویّه نبودند، چه ایشان از آن روی که نوریت برایشان غالب است و حصول احاطه به جمیع مراتب است، شرف انسان کامل را می شناسند و رتبه او را در حضرت باری تعالی و تقدّس می دانند، اگرچه از ادراک حقیقت او چنانکه هست قاصراند، بلکه متصدّی به منازعت ملایکه ارض و جن و شیاطین بودند که ظلمت برایشان غالب بود، و نشأت ایشان از ادراک شرف انسان کامل حاجب.

و در قول حق — سبحانه و تعالی — که «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً^{۴۵}» تخصیص ذکر ارض به آنکه خلافت در کلّ عالم است، مبنی است از آنکه طاغیان ملایکه ارض اند، چه غالب آنست که طعن از کسی صادر می شود که در معرض آن منصب باشد، و اهل سماوات مدبرات عالم علوی اند به قصد اوّلی، و مدبرات عالم سفلی به قصد دوم. و اگر امعان نظر و اجالت بصر کنی دانی که فساد در ارض از همین ۵ طاغیان ظاهر می شود، چه قوّت شهویّه و غضبیّه، که منشأ فسادات اند، دو ملّک اند از ملایک ارض که غلبه می کنند بر نفس ناطقه، و او را اسیر منقاد افاعیل و اغراض خویش می سازند، و بدین سبب نفس «امارة بالسوء» می گردد.

لاجرم در کلام شیخ «وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» تلمیح است بدین [۱۹-ر] آیت: «الْآ ۱۰ إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ^{۴۶}».

و بدانکه این مقاوله مختلف می شود به اختلاف عوالمی که این تقاول واقع است در آن. پس در عالم مثال مقاوله شبیه مکالمه حسیه است. چنانکه تجلّی کند حق بر ملایکه تجلّبی مثالی، بدان نهج که تجلّی می کند بر اهل آخرت به صور مختلفه. چنانکه حدیث تحول بدان ناطق است.

و اگر تقاول واقع شود در عالم ارواح مجرّده، مشابه کلام نفسی باشد. و قول ۱۵ حق با ایشان عبارت بود از لقای معنی مراد در قلوب ایشان که آن خلیفه ساختن غیر است در ارض. و قول ایشان عدم رضا و انکار است به خلافت غیر. و این انکار و عدم رضا بواسطه احتجاب ایشان است به رؤیت نفس خویش و تسبیح خود از ادراک مرتبه آنکه کامل تر است از ایشان، و از اطلاع بر نقایص او و عدم مشاهده کمالاتش. از این ۲۰ تنبیه — که بتقدیم رسید — متنبه می شود نفس معطی و طبع فطن بر مراتب کلام الهی که در مرتبه ای عین متکلم است، و در مرتبه دیگر معنی قایم به متکلم، چون کلام نفسی و در عالم مثالی و حتی مرکّب از حروف و معبر بدان. بیت:

زبانکه این اسماء و الفاظ حمید	از گلابه آدمی آمد پدید
«عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ» بد آدم را امام	لیک نی اندر لباس عین و لام
چون نهاد از آب و گل بر سر کلاه	گشت آن اسماء جانی رو سیاه
که نقاب حرف و دم در خود کشید	تا شود بر آب و گل معنی پدید

(۴۵) س ۳۰ ی ۲.

(۴۶) س ۲ ی ۱۲.

گرچه از یک روی منطق کاشف است لیکن از ده وجه ترک مزلف است
 هر دل ارسامع بدی وحی نهان حرف و صوتی کی بدی اندر جهان
 این حروف واسطه ای یار غار پیش واصل خوار باشد خوار خوار
 پس بلا می باید ورنج و وقوف تا رهد این روح صافی از حروف
 ای خدا جان را تو بنما آن مقام کاندر آن بی حرف می روید کلام
 فلو عرفوا نفوسهم لعلمو؛ ولو علموا لقصموا.

پس اگر ملایکه نفوس و حقایق خود را شناختندی، هر آینه لوازم آن را از کمالات و نقایص و عدم علم خود را به مرتبه انسان کامل دانستی، و نزد ایشان محقق شدی که حق-سبحانه و تعالی- را اسمائی است که بدان متحقق نگشته اند. و اگر دانستندی از نقصان جرح دیگری بر تزکیه نفس خویش نگاه داشته شدندی، چه

۱۰ [۱۹-ب] علم در قلب احوال موجب خلاص نفس است از وقوع در مهالك. بیت:

خاتم ملک سلیمان است علم جمله عالم چون تن و جان است علم
 نیست غیر از علم رهبر سوی دوست کیمیای دولت و اقبال اوست
 ثم لم یقفوا مع التجریح حتی زادوا فی الدعوی بما هم علیه من التقدیس والتسیح.

یعنی: ملایکه اکتفا نکردند به طعن و جرح آدم، بلکه در تزکیه نفس خویش و تطهیر آن و دعوی تسبیح و تقدیس مبالغت نمودند؛ و اگر حقیقت خود را شناختندی، هر آینه دریافتندی که در حقیقت مسیح و مقدس نفس خویش حق است در مظاهرایشان، و یقین دانستندی که این دعوی موجب شرك خفی است.

درین نوعی از شرک پوشیده است که زهدم بیازرد و عمرم بخت
 گرت دیده بخشد خداوند امر نبینی دگر صورت زید و عمرو
 حال در دیدن دیگری این است، خاصه در دیدن و پسندیدن خویش که به حکم «وجودك ذنب لا یقاس به ذنب» هیچ حجابی چون هستی، و هیچ جفایی چون خود پرستی نیست. شعر:

خیانت چیست می دانی در این ره خویشستن دیدن بود دانی تو یا نه

*

شعر:

خیانت چیست می دانی درین ره خویشستن دیدن
 زخود بگذر، در او بنگر، امین شوتا امان بینی

تو از خود نا شده فانی، نیابی وصلت باقی

کنار دوست چون یابی، چو خود را در میان بینی

و عند آدم من الأسماء الإلهية مالم تكن الملائكة عليها؛ فما سبحت ربها بها و
لاقدسته عنها تقدیس آدم و تسبیحه.

۵ و نزد آدم — علیه السّلام — از اسماء الهیه مجتمع بود آنچه ملایکه بر آن اطلاع
نداشتند، پس ملایکه حق را بدان اسماء تسبیح نگفتند و تقدیس نکردند چون تقدیس و
تسبیح آدم؛ از آنکه هر يك را از ملایکه مقامی معین است که تجاوز از آن مقام ممکن
نیست، و تسبیح او بحسب همان مقام است و بس، بخلاف انسان که مقام او مشتمل
بر جمیع مقامات است، و او مستبح است در همه مقامات علویّه و سفلیّه حق را.

۱۰ و این سرّ آن کس یابد که علم او محیط باشد به مطلع این آیت کریمه: «وإن
من شيء إلا يستبحر بحمده»^{۷۷}، و مشاهده کند تسبیح حسی و مثالی و معنوی ایشان را،
که در هر وقت به لسان حال و استعداد می گویند. و بشناسد که هر چیز در مراتب
نقصان نیز مستبح حق است، چنانکه در مراتب کمال، چه نقصان او از وجهی [۲۰- ر]
کمال است. نمی بینی که «تواب» و «شدید العقاب» و «غفور» و «رحیم» و «منتقم» و
«قهار» و امثال این اقتضا می کند مخالفت و گناه را، چون اقتضای ربّ مریوب را و
۱۵ رزاق مرزوق را.

پس حکمت الهیه اقتضا کرد ظهور مخالفت را از ایشان، تا ظاهر شود از او
مرحمت و غفران. چنانکه در حدیث قدسی آمده است: «لَوْ لَمْ تَذَنْبُوا لَذَهَبَتْ بِكُمْ وَ
خَلَقْتُ خَلْقًا يُذْنِبُونَ وَ يَسْتَغْفِرُونَ، فَأَغْفِرْ لَهُمْ». یعنی: اگر شما گناه نمی کردید شما را
۲۰ می بردم و خلقی دیگر می آوردم تا گناه می کردند و استغفار می نمودند، تا بدیشان
مغفرت می کردم که آینه جمال نمای مغفرت من گناهکاری شماست.

و همچنین مخالفت امر در ظاهر از برای موافقت ارادت است در باطن، از
آنکه هر یکی عمل به مقتضای اسمی می کند که ربّ خویش است. پس او در حالت
مباشرت معصیت در عین طاعت ربّ خویش است. خواجه — قدس الله سره —
می فرماید؛ بیت:

گر نیک وجودم از افاضه جودم من خود نشدم، کرد خدا موجودم
کردم بخلاف امر معبود عمل لیکن تبع ارادت معبودم

و همچنین گناه مقتضی انکسار است از خجلت، و مستلزم افتقار به رحمت، و مستدعی امید به مغفرت. و عدم گناه غالباً مقتضی عُجب است، و انانیت بدترین گناهها است. چنانچه خواجه — علیه السّلام — می فرماید: لولم تذنبوا لخشيت عليكم ما هو اشد من الذنب ألا وهو العُجب، العجب العجب . بیت:

خویشتن دیدن، بود در راه حق تركِ ادب بی ادب را در حریم عزّت او بار نیست ۵
چند می گوئی کمر از بهر خدمت بسته ام دیدن خدمت به نزدیکار جز زنا نیست
وازمین حکمت - که بعدم ذنب در عظیم تر گناهی که عجب است -
نیفتد، حضرت الهی تخمیر طینت آدم و خلق او به دو دست صفات جلالیه و جمالیه
کرد تا در یکی طاعت و در دیگری مخالفت ظاهر گردد.

فوصف الحق لنا ماجری لنقف عنده و نتعلم الأدب مع الله تعالى فلا ندعی ما
نحن متحققون به و حاوون علیه بالتقید؛ فكيف أن نطلق في الدعوى فنعم بها
ماليس لنا بحال ولا نحن منه على علم فنفتضح؟ فهذا التعريف الالهى مما أدب
الحق به عباده الادباء الامناء الخلفاء. ۱۰

پس وصف کرد حق — سبحانه و تعالی — از برای ما آنچه جاری شد در علم
میان اعیان یا در عالم روحانی [۲۰-پ] میان ارواح ایشان، تاما را وقوف حاصل ۱۵
شود، و مراعات ادب با حق تعالی بیاموزیم، و دعوی نکنیم بطریق تقیید چیزی را که
ما بدان متحقق شدیم و ما را احاطه بر آن هست، فكيف اطلاق کنیم در دعوی و
تعمیم کنیم در ادای چیزی که ما را حال نباشد، و ما از آن خبر دار نباشیم. پس بغیر
فضیحتی نتیجه ندهد، لاجرم حق تعالی بدین تعریف الهی ادب می کند آن چنان
بندگان خود را که ادباء و امناء و خلفاء اند. بیت: ۲۰

گر طالب حق و واقف اسراری از قصه خلق حصه ها برداری
حق قصه دیگران از آن گفت کزو عبرت ببری گرز او لو الابصاری
ثم نرجع^{۱۸} الى الحكمة فنقول: اعلم أن الامور الكلية وان لم يكن لها وجود في
عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن؛ فهي باطنة لا تزال^{۱۹} - عن الوجود
العيني، ۲۵

یعنی: اعراض می کنم از حکایت ملائکه و رجوع می نمایم به تقریر حکمت

الهیّه.

(۴۸) پا: يرجع.

(۴۹) پا: نزول.

و مراد شیخ - قدس سره - در این حکمت بیان ارتباط است میان حق و عالم، و بیان آنکه انسان مخلوق بر صورت حق است. پس اصلی بنیاد نهاد که مقصود بر آن متفرع تواند بود، و گفت:

بدانکه امور کلیه یعنی حقایق لازمه مرطباع را که موجود است در خارج، چون حیات و علم و قدرت و ارادت و غیر این، اگرچه این امور را ذات موجوده در خارج نیست، ولیکن در ذهن معقول و معلوم اند بی شک. پس همیشه این امور از روی معقولیت پوشیده اند و با وجود این زایل نمی شود، و منفک نمی گردد از وجود عینی؛ چه او از جمله لوازم اعیان موجوده است در خارج.

ولها الحكم والأثر فی کلّ ماله وجود عینی؛

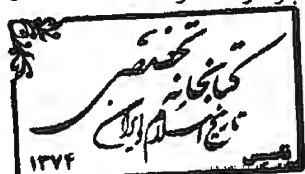
و این امور کلیه را حکم و اثر هست در اعیان کونیّه و حقایق خارجیّه؛ چه این امور حکم می کنند بر طبایعی که معروضات ایشان است به این که حتی است و ذات علم و قدرت، و مرتب می گردد بر وی آنچه لازم می آید از افعال و آثار؛ چه شک نیست که طبیعت موجوده به علم تمییز می کند در میان اشیاء، و به قدرت تمکن می یابد بر افعال.

بل هو عینها لا غیرها أعنی أعیان الموجودات العینیة؛

بل که موجودات عینیّه عین آن امور باشند نه غیر او، چه حقیقت همه حقایق یک حقیقت است، و آن ذات الهیه است، و به اعتبار تعینات و تجلیاتش در مراتب [۲۱-ر] متکثره، حقایق مختلفه می گردد گاهی جوهریّه متبوعه و گاهی عرضیّه تابعه.

پس اعیان از این حیثیت که اعیان متعدده است، نیست مگر عرض چیزی که به اجتماع آن حقیقت جوهریّه خاصّه متحقّق گشته است. چنانکه در آخر «فص شعبی» آورده است که: نمی بینی که حیوان «جسم حسّاس متحرک بالاراده» است. و جسم آن است که او را طول و عرض و عمق باشد. پس حیوان، حیوان ذاتی است که این اعراض در او مجتمع شود با حسّ و حرکت ارادیّه. پس چنانکه به اجتماع این اعراض در ذات معینه حیوان متحقّق گردد، هر گاه که منظم شود بدین اعراض، اعراض دیگر چون نطق و صهیل، مستی گردد به انسان و فرس.

پس ذات و واحده به اعتبار صفات متکثره حواهر متکثره گشته است، و اصل



همه ذات الهیة است که صفاتش غیر ذات نیست.

ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها. فهي الظاهرة من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها.

یعنی: با وجود آنکه این امور کلیه در خارج عین اعیان موجوده است در نفس خویش امور معقوله است، و زایل نمی شود از معقولیت. پس این امور ظاهره است بدان اعتبار که عین اعیان موجوده است، و آثار او پیدا است؛ و باطنه است به اعتبار آنکه معقوله است، و به نفس خویش اعیان ندارد در خارج.

فاستناد كل موجود عيني لهذه الامور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل، و لا يمكن وجودها في العین وجوداً تزول به عن أن تكون معقولة.

پس موجودات عینیّه مستند باشند مر این امور کلیه را که رفع این امور از عقل ممکن نیست، و وجود این امور در عین چنانکه زایل شوند از معقولیت، هم ممکن نیست.

و سواء كان ذلك الموجود العيني مؤقتاً أو غير مؤقت، نسبة المؤقت وغير المؤقت الى هذا الأمر الكلي المعقول نسبة واحدة.

یعنی: موجودات در محکوم بودن و متأثر گشتن از این امور کلیه برابrand، خواه از این موجود مقترن به زمان باشد چون مخلوقات، و خواه غیر مقترن بود، چون مبدعات روحانی و جسمانی؛ چه اقتران به زمان و عدم اقتران از استناد به امور کلیه اخراج نمی کند از آنکه نسبت مؤقت و غیر مؤقت در وجود و کمالات بدین امور کلیه يك نسبت است.

غير أن هذا الأمر الكلي يرجع اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية، كنسبة العلم الى العالم، [٢١ - پ] والحياة الى الحى. فالحياة حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن [الحياة، كما أن الحياة متميزة عنه]. ثم نقول في الحق تعالى إن له علماً وحياة فهو الحى العالم. و نقول في الملك إن له حياة و علماً فهو العالم والحى. و نقول في الانسان إن له حياة و علماً فهو الحى العالم. و حقيقة العلم واحدة، و حقيقة الحياة واحدة، و نسبتها الى العالم والحى نسبة واحدة. و نقول في علم الحق إنه قديم، و في علم الانسان انه محدث. فانظر ما احدثته الاضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة،

تأكيد بيان ارتباط است بر آن نهج که شاعر در تأکید مدح می گوید:

ولا عيب فيهم غير ان ضيوفهم فعاب بنسب الانحبة والوطن

یعنی: استناد هر موجود عینی و لوازم او بدین امور کلیه واجب است از آن روی که این امور در وی مؤثر است، مگر این قدر است که از موجودات عینیّه نیز بدین امور کلیه حکمی راجع می شود از احکام، بحسب آنچه او را حقایق آن موجودات عینیّه اعطا می کند. چنانکه علم و حیات که هر يك از این دو امر کلی حقیقی است معقول و متمیز از دیگری. و حق تعالی علم و حیات دارد، پس او عالم وحی است. و ۵ ملك هم علم و حیات دارد، پس او نیز عالم و حی است. و انسان هم علم و حیات دارد، پس او نیز عالم و حی است.

و حقیقت علم یکی است و حقیقت حیات هم یکی است. و نسبت هر دو به عالم وحی يك نسبت است، و علم حق را قدیم می گوئیم و عین ذات او، و علم انسان را محدث و غیر ذاتش. پس بین که اضافه چه احداث کرد از حکم در این حقیقت ۱۰ معقوله.

فا نظر الى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية. فكما حَكَمَ العلمُ على مَنْ قام به أنْ يقال فيه انه عالم، حكم الموصوف به على العلم بانه حادث في حق الحادث وقديم في حق القديم. فصار كل واحد محكوماً به و محكوماً عليه.

و بین این ارتباط را میان معقولات عینیّه و موجودات عینیّه. پس ۱۵ چنانکه علم حکم کرد بر موصوف به علم که او را عالم گفته شود، همچنان حکم کرد موصوف به علم بر علم که او را حادث گفته شود در حق حادث، و قدیم گفته شود در حق قدیم. پس هر يك از صفت و موصوف محکوم به باشند و محکوم علیه.

و معلوم أن هذه الامور الكلية وإن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة [۲۲ -
۲۰ ر] الحكم، كما هي محكوم عليها إذا نسبت الى الموجود العيني.

و معلوم است که این امور کلیه، اگرچه معقول اند و در عقل وجودی دارند، اما معدومه العین اند در خارج، چه در خارج ذاتی که مستمی به حیات و علم باشد نیست. و موجوده الحكم اند بر اعیان موجوده، چنانکه حکم کرده می شود بر ایشان؛ یعنی موجودات برایشان حکم می کنند به حدوث و قدم، و به این که عین ذات اند یا غیر ۲۵ ذات، هرگاه که نسبت کرده شود به وجود عینی.

فتقبل الحكم في الأعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزى فان ذلك محال عليها؛

پس قبول حکم می کند این امور کلیه در اعیان از موجودات عینیّه در حالت

عروض بر آن موجودات، و قبول نمی‌کند تفصیل و تجزّی را؛ چه آن محال است بر ایشان از آنکه حقیقت امور کلیه اگر منقسم می‌شود، در هر قسمی از اقسامش، اگر بعینها باقی باشد، انقسام متحقّق نشده باشد چون انسانیت در هر شخصی، و اگر باقی بود نه بعینها، پس عین آن حقیقت در این چیز منعدم باشد به انعدام — بعضش یا کّلش —. پس ممکن نیست که اصلاً تجزّی طاری شود در^{۵۱} حقایق بسیطه و مرکّبه.

فانها بذاتها فی کل موصوف بها کالانسانیه فی کل شخص من هذا النوع الخاص
لم تفصل ولم تعدّد بتعدد الاشخاص،

پس این حقیقت کلیه به ذات خود موجود است در موصوفی که بدین حقیقت متصف باشد مثل انسانیت در هر شخصی از این نوع خاص که کلی طبیعی است موجود در هر فردی از افراد نوع انسان، و متفصل و متعدد نیست به تعدّد اشخاص.

اگر گویند حصه‌ای که در زید است از این حقیقت، غیر حصه‌ای است که در عمرو است، پس بدین اعتبار منفصل باشد. گوئیم اگر از حصه اراده بعض این حقیقت می‌کنید، صحیح نیست، چه «بعض» غیر «کُل» است. پس این حقیقت در هیچ فردی از افراد نباشد.

و اگر اراده این معنی کنید که این حقیقت منکشف می‌شود به عوارض مشخصه‌ای که او راست در زید، پس بدین اعتبار غیر حقیقت منکشفه است بدان عوارض دیگر که عمرو راست.

این معنی مسلم است، و لازم نمی‌آید از او تفصیل در نفس حقیقت. و همچنین است حقیقت جنسیّه به نسبت با انواعش که موجود است در هر نوعی، بی‌آنکه تجزّی و متعدّد گردد.

ولا برحت معقولة.

و زایل نمی‌شود این حقیقت از موجود بودن [۲۲ - پ] در عقل، و متغیّر نمی‌شود در عروض بر معروضاتش^{۵۲}، و متکثر نمی‌شود به تکرار موضوعاتش. چون حقایق موجوده در اعیان. و این تنبیه و اشارتی است بدانکه ذات واجب — که حقیقه الحقائق است — ظاهر است در جمیع حقایق، بی‌آنکه تجزّی و تکرار طاری شود در این مراتب بر وی، و بی‌آنکه قած گردد در وحدت ذات او تکرار مظاهرش.

(۵۱) قا: طاری شود و.

(۵۲) قا: در + معروضاتش.

وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت، و
هي نسب^{۵۳} عدمية، فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب ان يعقل لأنه على كل
حال بينها جامع — هو الوجود العيني — .

ووقتی که ارتباط میان آنچه وجود عینی دارد، و میان آنچه او را وجود عینی
نیست ثابت شد. و آن نسبت‌های عدمی است از آنکه این امور صفات اند که ایشان را در
خارج اعیان نیست غیر از معروضاتش، پس به نسبت با خارج علمی باشند، اگر چه
به^{۵۴} نسبت با عقل وجودی اند. و نسبت بودن ایشان بدان اعتبار است که ایشان صفات
لازمه ذات اند. پس تعقل ارتباط موجودات بعضی با بعضی اقرب باشد از برای آنکه
بر هر حال میان ایشان جامعی هست و آن وجود عینی است.
و هناك فما ثمَّ جامع. وقد وُجدَ الارتباط بعدم الجامع فبا لجامع اقوى وأحق.
و اینجا که جامع نیست چون ارتباط متحقق است. پس با وجود جامع اقوی و
احق باشد.

ولا شك أن المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدث أحدثه لا مكانه لنفسه.
فوجوده من غيره، فهو مرتبط به ارتباط افتقار. ولا بد أن يكون المستند إليه
واجب الوجود لذاته غنياً في وجوده بنفسه غير مفتقر، وهو الذي أعطى الوجود بذاته
لهذا الحادث فانسب إليه. ولما اقتضاه لذاته كان واجباً به.
و شك نیست که حادث در وجود خود مفتقر است به مُحدث از برای امکان او
به ذات. پس وجود او از غیر باشد. پس او مرتبط بود به واجب به نوعی از ارتباط، که
آن ارتباط افتقار است، و لابد آنچه حادث بدو مستند است باید که واجب الوجود لذاته
باشد، و غنی بود در وجود خویش به ذات خود، و اعطای وجود کند حادث را به ذات
خویش.

پس منتسب باشد حادث به واجب الوجود لذاته، و چون واجب به ذات خود
اقتضای وجود حادث کند، پس حادث واجب بالغير باشد.
ولما كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته، اقتضى أن [۲۲-ر] يكون على صورة
فيما ينسب إليه من كل شيء من اسم وصفة ما عدا الوجوب الذاتي فان ذلك لا يصح

(۵۳) پا: نسبت.

(۵۴) قا: به + با.

فی الحادث وإن کان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لاینفکسه.

چون استناد حادث به موجدی است که ظاهر می شود حادث از او به اقتضای این موجد، او را اقتضاء می کند این استناد که حادث بر صورت واجب باشد و متصف باشد به صفاتش، و متحقق شود به جمیع آنچه منسوب است به واجب از کمالاتش به غیر از وجوب ذاتی که این حادث را درست نیست، و الا لازم آید که ممکن از این روی که ممکن است منقلب به واجب شود، و انقلاب حقایق محال است. و از برای این معنی استناد را مقتضی اتصاف به صفات موجد داشتیم که حادث متصف است به وجود، و اسماء و صفات لازم وجوداند. پس لازم می شود اتصاف حادث به لوازم وجود، و الا تخلف لازم از ملزوم لازم آید.

و نیز از برای این معنی که معلول اثر علت است، و آثار بر ذات و صفاتش دلایل اند بر صفات مؤثر و ذاتش و چاره نیست از این که در دلیل چیزی بود از مدلول، و لهذا دلیل عقلی نیز مشتمل اند بر نتیجه که يك مقدمه را اشتغال بر موضوع نتیجه است و مقدمه دیگر را اشتغال بر محمول، و حدّ وسط جامع در میان هر دو.

و هم از برای آنکه علت غائیّه از ایجاد حادث عرفان موجد است. کما قال تعالی: «وما خلقت الجنّ و الانس الاّ لیعبدون.»^{۵۵} ای لیعرفون.

و چیزی شناخته نمی شود مگر بدانچه از او در غیر اوست، از این جهت چون از حضرت رسالت پرسیدند که: خدای را به چه شناختی؟ گفت: «عرفت الاشياء بالله». یعنی اوّل خدای را به خدا شناختم، بعد از آن بدو شناختم غیر او را.

و چون وجود حادث از غیر اوست، باید که وجوب او نیز به غیرش باشد، و غیر انسان از موجودات اگر چه متصف به وجود است، لیکن غیر او را صلاحیت ظهور جمیع کمالات در وی نیست. چنانکه در اوّل فص گذشت. بیت:

تو مظهر مجموع کمالی ای دل با دوست همیشه در وصالی ای دل
در خود بنگر جمال و حسن جانان کآینه آن حسن و جمالی ای دل

ثم لتعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته، أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث وذكر أنه تعالى أرانا آياته فيه.

بعد از این ببايد دانست که چون امر بدان نهج بود که بیان نمودیم که ظهور حادث، أعنی انسان کامل به صورت ربّ واجب است حق تعالی ما را در معرفت خود

حواله بر نظر در حادث فرمود و بدین قول نبی تنبیه فرمود که: «من عرف نفسه [فقد] عرف ربه». آری؛ بیت:

منم با جمال، تو مرآت من پذیرنده پرتو ذات من
مصقل کن آینه از زنگ غیر زمانی به خویش آ، مکن ننگ غیر
زخود بگذر و چهره یار بین صدف بشکن و در شهوار بین
برون آور آینه را از غلاف ببین اندرو روشنی بی خلاف
به جستن ز آینه بزدای زنگ پس آنگه درو چهره بین بی درنگ
چو آینه زینسان بگیری به کف شوی آگه از نکته «من عرف»
ز آینه خود بینی اینجا رواست که اینجا خودی اندرو جمله «لا» است
چو آینه از هستی خود برست کنون هستیش هستی دلبرست
توبی تو شو آنگاه خود را شناس که اینست مر معرفت را اساس
اگر این اساست ببايد نشان برو نکته «من عرف» را بخوان
و ذکر کرد حق تعالی [و] بنمود آیات را درین حادث، چنانکه گفت:

«سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم». بیت:

آفاق و انفس چو آیات اوست چه باشد آن کاندان نیست دوست
و نیز می فرماید: «فی انفسکم أفلا تبصرون». و اراءت آیات در آفاق برای آن تقدیم
کرد که آفاق تفصیل مرتبه انسان است و در وجود عینی مقدم است دیدن آیات بطریق
تفصیل در عالم کبیر، محجوب را اساسی است از رؤیت آیات در نفس خویش؛ اگر
چه حال عارف بر عکس اینست.

فاستد لنا بنا علیه. فما وصفنا بوصفٍ إلّا کنا نحن ذلک الوصف، إلّا الوجوب
الذاتی الخاص.

پس دلیل ما بر واجب هم ما باشیم پس او را به هر چه وصف کنیم آن وصف
ما باشد مگر وجوب ذاتی که آن اختصاص به حق دارد.

فلما علمناه بنا و ما تَسَبَّنا إليه کلّ ما نسبناه إلیناه. و بذلک وَرَدَتِ الإخباراتُ
الإلهیة علی ألسنة التراجُم [إلینا].

چون او را به خویش و از خویش دانستیم بدو نسبت کردیم هر چه او را به
خویشتن نسبت کردیم، و بدین وارد شد بسوی ما اخبارات الهی بر زبانهای تراجم از
انبیا و اولیا، مثل: «إن الله تعالی خلق آدم علی صورته» و چون «مرضت فلم تعدنی» و
غیر این از قرض و استهزاء و سخریه و ضحک، چون قول باری [که] می فرماید:

«اقرضوا الله قرضاً حسناً و «الله يستهزی بهم و یمدهم فی طغیانهم یعمهون» و «سخر الله منهم» و چون خبر رسول که: «ضحک الله ممّا فعلتها البارحة».

فوصف نفسه لنا بنا: فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا، وإذا شهدنا شهد نفسه.

پس نفس خود را وصف کرد از برای ما بنا؛ لاجرم چون مشاهده او کنیم مشاهده خود کرده باشیم و چون او مشاهده ما کند مشاهده خویش کرده باشد. و همانا حسین منصور از اینجا گفت؛ شعر:

أنا من أهوى، و من أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرتة وإذا أبصرتة أبصرتنا

و این حسین را نیز از این صها جامی است و بر صاحب سرمستان کامی، و آن اینست:

بیا ای که جان را مداوا توئی که ما دردمند و مسیحاتوئی
جهان چون تن است و توجان جهان که چون جان نهان و هویدا توئی
[چو ظاهر به باطن بیا میختی گهی ما تو باشیم و گه ما توئی
غلط می کنم ما و تو خود کجاست در آنجا که ای جان تنها توئی
بزن آتش ای در ما و من که ما جمله لایم و الا توئی
بهر گوشه ای از تو صد فتنه است که سرمایه شور و غوغا توئی
ز عالم چو آینه ای ساختی تماشاگر و هم تماشا توئی
زهر ذره جلوه دهی حسن خویش که در دیده پیوسته بینا توئی
گر آشفته آید حدیث حسین تو معذور دارش که گویا توئی
ولا شک أنا کثیرون بالشخص والتوع.

و شک نمی آرم که ما، یعنی اهل عالم، به افراد انسانی بسیاریم به شخص و نوع؛ چه در کثرت اشخاص و انواع عالم شبهه نیست اما کثرت افراد انسان بحسب انواع بدان معنی است که مرکب اند از دو عالم روحانی و جسمانی.

و أنا ان کتا علی حقیقة نجمنا فعلم قطعاً أن ثم فارقاً به تمیزت الأشخاص بعضها عن بعضی، ولولا ذلك ما كانت الکثرة فی الواحد.

و اگر چه هستیم ما بر حقیقت نوعیه که جمع می کند همه ما را؛ پس به علم قطعی می دانیم که اینجا فارقی هست که بدان فارق متمیز می شود بعضی اشخاص از بعضی، که اگر این فارق نبودی کثرت در واحد متصور نشدی.

فکذلک أيضاً وإن وصفنا بما وصف به نفسه من جمیع الوجوه فلا بد من فارق.

پس همچنین نیز اگر چه وصف کردیم حق تعالی را بدانچه حق تعالی نفس

خود را به آن وصف کرد از جمیع وجوه، پس چاره نیست از فارقی. شیخ چون در کلام اوّل طریقه تشبیه مسلوک داشته بود، خواست که در این کلام بر منهج تنزیه سلوک کند، چنانچه طریقه انبیاء است.

ولیس الافتقارنا إلیه فی الوجود و توقف وجودنا علیه لامکاننا و غناه عن مثل ما
افتقرنا إلیه.

۵

و نیست این فارق مگر احتیاج ما بسوی او در وجود، و توقف وجود ما بروی از جهت امکانی که ما را است. چنانکه مقرر شده است که مخرج امکان است و غنای آن از مثل آنچه ما محتاج آنیم. و حصر کردن فارق به افتقار ما و غنای او بدان معناست که فوارق وجودیه و عدمیه همه بدین دو عاید می گردد.

۱۰

ولهذا صح له الأزل والقدم الذی انتفت عنه الأولیة التی لها افتتاح الوجود عن
عدم. [فلا] تُنسبُ إلیه الأولیة مع کونه الاوّل.

یعنی نسبت این غنای ذاتی صمدی قیومی — که مقوم هر ممکن است — درست شد او را ازلی و ابدی بودن در ذات و صفاتش، و منتفی شد از او اولیت، به معنی افتتاح وجود از عدم که، آن در حق حق سبحانه حجاب است. لاجرم اولیت بدین معنی نسبت کرده نمی شود به حق، چنانکه اولیت بدین معنی نسبت کرده می شود به اعیان و ارواح. کما قال — علیه السلام —: «اوّل ما خلق الله العقل». یعنی: اوّل آنچه از عدم به وجود آمد عقل است؛ چه او مسبوق به قدم ذاتی است اگر چه مسبوق نیست به عدم زمانی.

۱۵

امّا اولیتی که به حق نسبت کرده می شود، به معنی مبدائیت اوست کلّ اشیاء را؛ چنانکه آخریت او به معنی منتهای کلّ شیء بوده است. یا اولیت بودن اوست سبحانه در مقام احدیت، بدان حیثیت که هیچ چیز با او نباشد. کما قال — علیه السلام —: «کان الله و لم یکن معه شیء». و این معنی به آخریت جمع می شود، چنانکه جنید — قدس سره^{۵۶} — در حالت استماع حدیث مذکور گفت: «و الآن کما کان». یعنی متغیر نشده است این مقام از حال خود. عالم کمال یکن برقرار خود است، و حق کمال یزل برقرار خود است. بیت:

۲۵

پیش از این دیدی جهان چون بود در کتم عدم هم بر آن حالست حالی همچنان انداخته
اگر چه در مرتبه و احدیت ملاحظه اسماء و صفات و اعیان ثابته کائنات با

اوست، اما عارف را در حالت تجلی ذاتی که اوان قیام قیامت کبرای اوست، و زمان فنای خلق در پیش نظر جمال نمای او، و مقام مشاهده رب هم به رب است [۲۳-ر] چون من و ما ریخته و اولیت به آخریت آمیخته باشد.

ولهذا قيل فيه الآخر. فلو كانت^{۵۷} أوليته أولية وجود التقييد لم يصح أن يكون الآخر للمقيّد، لأنه لا آخر للممكن، لأن الممكنات غير متناهية فلا آخر لها. وانما كان آخراً لرجوع الأمر كله اليه بعد نسبة ذلك إلينا، فهو الآخر في عين أوليته، والأول في عين آخريته.

۵

یعنی: از برای آنکه اولیت او عبارت از افتتاح وجود از عدم نیست، آخر گفتن را سزاوار آمد. کما قال تعالى: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ»^{۵۸}. پس اگر اولیت موجود مقيّد به معنی افتتاح وجود از عدم بودی، درست نیامدی آخر بودن بدین معنی؛ چه آخریت بدین تقدیر عبارت باشد از انتهای موجودات مقيّد به او، و حال آنکه ممکنات متناهی نیستند.

۱۰

باید که از این سخن گمان برده نشود که شیخ — قدس سره — قایل به قدم دنیا و عدم انقراض ظواهر اشیاء است، بلکه در جمیع کتب تصریحات دارد به خرابی دنیا و انتقال امر به آخرت. کما قال فی هذا الكتاب: «إِذَا زَالَ وَفَكَ أَيْ الْخَاتَمِ يَنْتَقِلُ الْأَمْرُ إِلَى الْآخِرَةِ فَيَكُونُ خَتَمًا أَبَدِيًّا عَلَى خَزَانَةِ الْآخِرَةِ» و در «نقش فصوص» می فرماید: «يَغْرِبُ الدُّنْيَا وَيَنْتَقِلُ الْأَمْرُ إِلَى الْآخِرَةِ». و در «فتوحات» نیز در این معنی تصریحات دارد، بلکه آخرت او عبارت است از فنای ذات و صفات و افعال موجودات در ذات و صفات و افعال حق و ظهور قیامت کبری، و رجوع همه امر بسوی حق تعالی بعد از نسبت کردن امر به ما چه این اشیاء اول حق را بود، بعد از آن به ما نسبت کرده شد. پس چون راجع شود به اصل خود، فانی گردد در وی، چون فنای قطره در دریا، و ذوبان سنگچه در ماء. و منعده نمی شود اصل، بلکه انعدام تعین او راست و او مستهلك می گردد در تعین ذاتی که تعینات از او متفرع، و راجع می گردد به اصل خود. و كذلك قيل: «التَّوْحِيدُ إِسْقَاطُ الْإِضَافَاتِ». رجوع امر بسوی حق پیش از قیامت کبری نیز حاصل است از آنکه حق در هر آنی خلق جدید می آفریند، اما کسی که چشم بصیرت او به کحل عنایت مکتحل نیست^{۵۹}، نمی بیند که: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»^{۶۰}. و

۲۵

(۵۹) قَا: ... به کحل مکحل عنایت نیست.

(۵۷) قَا: کان.

(۶۰) س ۵۰ ی ۱۵.

(۵۸) س ۵۷ ی ۳.

مدد اِکوان می کند به انواع تجلیات ذاتیه و صفاتیّه، و این فیض واصل می شود به انسان که آخر موجودات است، و از او رجوع می کند به انسلاخ معنوی بسوی ربّ.

و در حدیث آمده است که: [۲۳-پ] «ان ملئكة النهار يرجع الى الحضرة عند الليل و ملئكة الليل يرجع اليها عند النهار» الحدیث.

و تمثیل تجدّد عالم در هر لمحّه ای به نور چراغی توان کرد که هر نفسی آن چراغ ۵ را وجودی دیگر متجدّد شود، و کسی که عقل او قاصر است، چون نور چراغ را بر یک نسق مشعل بیند، پندارد که شعله او از ابتدا تا انتها يك شعله است بعینه، و عقلاء دانند که هر لحظه او را صورتی متجدّد می شود. بیت:

هم امر محققى و هم صرف خیال جوینده آنچه نزد عقل است محال ۱۰
هر لحظه شود وجود و حال توجید با آنکه همانی ابدادر همه حال
و چون امر چنین باشد، حضرت حق اوّل بود در عین آخریت؛ و آخر باشد در عین اوّلیت، و ازلاً و ابداً این دو صفت دایم باشد.

ثمّ لتعلم أنّ الحق وصف نفسه بأنّه ظاهر و باطن؛ فاوجد العالم غیب و شهادة
لندرك الباطن بغيبنا والظاهر بشهادتنا.

بعد از آن ببايد دانست که حق — سبحانه و تعالی — خود را وصف کرد به ۱۵
اینکه ظاهر است و باطن، پس ایجاد کرد عالم انسانی را و یا عالم کبیر را که آن نیز
صورت انسان است و مستمسک به انسان کبیر بر دو نوع عالم غیب و عالم شهادت؛ یعنی
عالم روح و عالم جسم تا عالم باطن را که جبروت و ملکوت است به غیب خود — که
روح و قلب و قوای روحانیّه است — ادراک کنیم؛ و عالم ظاهر را به ابدان و مشاعر و
قوای منطبعة در وی معلوم کنیم. ۲۰

یا معنی چنان باشد که غیب حق را از روی اسماء و صفاتش، نه از حقیقت
ذاتش به غیب خود که اعیان عینیّه ماست، دریابیم؛ و ظاهر حق را — که آن مظاهر
اسماء است از عقول و نفوس و ملایکه، که اینها اگرچه غیب و باطن اند به نسبت با
شهادت مطلقه، امّا به نسبت با اسماء و صفات که ارباب اینها اند، ظاهر اند از آنکه
ظهور یافته اند در عین بعد از بطون — در علم ادراک کنیم به شهادت خود، اعنی به روح و ۲۵
قوی و ابدان موجوده خویش در خارج.

و وصف نفسه بالرضا والغضب،

و وصف کرد نفس خود را به رضا و غضب، آنجا که گفت: «رضی الله عنهم

و رضوانه^{۶۱}». و نیز فرمود: «سبقت رحمتی غضبی»، و غیراین. چنانکه آیات و اخبار بدان مشحون است.

فأوجد العالم ذاخوف ورجاء فيخاف غضبه ويرجو رضاه.

پس بیافرید ما را که عالم انسانی ایم موصوف به خوف و رجاء که لازم غضب و رضاند، تا ارباب بصیرت میان حق و ما ارتباط را به بصر بصیرت و عین عیان [۲۴-ر] مشاهده کنند.

و وصف نفسه بأنه جميل و ذو جلال فأوجدنا على هيئة وأنس. و هكذا جميع ما ينسب اليه تعالى و يستقى به.

و وصف کرد خود را حق تعالی، بدین که جمیل است یعنی موصوف است به صفات جمالیه که تعلق به لطف و رحمت دارد. و بیان کرد که او خداوند جلال است، و آن صفاتی است که تعلق به قهر و غربت و سترو عظمت دارد. و ایجاد کرد ما را بر هیبت و انس که نتیجه جلال و جمال است.

و همچنین هر چه منسوب است به حق سبحانه، و او مستی است بدان، ما را نیز از آن نصابی کامل و نصیبی شامل ارزانی داشته است. و علم آثار آن صفات در عالم به نیت ما برافراشته، لاجرم؛ بیت:

یکی رخ ز لطفش بر افروخته یکی را ز قهرش جگر سوخته
یکی مظهر لطف و غفاریش یکی مهبط امر قهاریش
فعبّر عن هاتين الصفتين باليدن اللتين توجهتا منه على خلق الانسان الكامل،

پس تعبیر کرد از این دو صفت که جمال و جلال است به دو دست، بر طریق مجاز؛ چه افعال الهیه بدین دو صفت تمام می گردد، و شؤون ربوبیت بدو صفت ظهور می یابد. چنانکه اخذ و عطای انسان و سایر افعالش به دو دست متائی می گردد.

و این یدین است که توجه نموده اند از حق بر خلق انسان کامل. چنانکه می فرماید: «ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى^{۶۲}». یعنی: ای ابلیس چه منع کرد ترا از سجده کردن به آدم که او را به دو دست خویش آفریده ام. یعنی در صورت انسانیه مستتر گشته، و او را به صفات جمالیه و جلالیه متصف گردانیده ام. اما

ابلیس نظر جدا جدا داشت پنداشت که ما ز حق جدائیم

(۶۱) س ۵ ی ۱۱۹.

(۶۲) س ۳۸ ی ۷۵.

این هیكل آدمی است رو پوش ما قبله جمله سجده هائیم
آن دم بنگر مبین تو آدم تا جانت ز لطف در ربائیم
لکونه الجامع لحقائق العالم ومفرداته.

یعنی توجه دیدن از حق به خلق انسان از برای جامع بودن انسان است حقایق
عالم را، که آن همه مظاهر صفات جمالیّه و جلالیّه است که، عبارت است از اعیان
ثابت، و هم از برای جامع بودن مفردات موجودات خارجیه را.

گوئیم می گوید از برای جامع بودن انسان جمیع اعیان ثابت را به عین
ثابت، و جمیع موجودات خارجیه را به عین خارجیه اش. لاجرم احدیت جمع در علم
وعین او را باشد. لاجرم در مخاطبه او آمده: [۲۴- پ]

ای وجودت مظهر اسماء حسنی آمده وی زجودت جمله عالم هویدا آمده
ظاهرت مجموعه مجموع عالمها شده باطنت مرآت ذات حق تعالی آمده
فالعالم شهادة والخليفة غیب، لهذا تحجب السطان.

پس عالم ظاهر است و خلیفه باطن که متصف است به صفت الهیت که
هویت او زایل نمی شود از غیب.

و اینجا مراد از عالم، عالم کبیر روحانی و جسمانی است که صورت حقیقت
انسانی است، و حقیقت انسانی غیب او. و انسان کامل چون مظهر کمالات این
حقیقت بود و خلیفه و مدبر عالم به اعتبار حقیقتش که در غیب زایل نمی شود، او را
غیب داشت، اگر چه این خلیفه موجود است در خارج، و بواسطه آنکه این حقیقت
خلیفه حق است. و چون هویت حق احتجاب و کمون وظیفه او سلطان عالم ملک که
مظهر این خلیفه غیبیه است در عالم شهادت حجب کرده می شود، و حاجبان
نمی گذارند که هر کس شرف دیدار او دریابند. و از برای همین معنی انقیاد و
مطاوعت او واجب است.

و وصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية، وهی الاجسام الطبيعية الكثيفة والنورانية
وهی الارواح اللطيفة والعقول والنفوس وعالم الامر والابداع.

یعنی: وصف کرد حق — سبحانه و تعالی — خود را به لسان حبیب خود
— علیه السّلام — به حجب ظلمانی و نورانی^{۶۳}، چنانکه گفت: «ان لله تعالی سبعین
الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرق سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه».

و حجب ظلمانی اجسام طبیعیه کثیفه است که اینها اگر چه مظاهر صفات اند،
اما ساتر ذات اند.

و حجب نورانی ارواح لطیفه و عقول و نفوس و عالم امر و ابداع [اند] که اینها
مظاهر صفات اند، و از وجهی مظهر و از وجهی ساتر ذات اند. چنانچه شعاع آفتاب اگر
چه ستر شمس می کند، و حاجب ابصار از ابصار می گردد، اما مظهر شمس اوست و
دلالیت بر ذات آفتاب از اوست. مصرع: «به آفتاب توان دید کافتاب کجاست».

فالعالم بین کثیف و لطیف؛ وهوعین الحجاب علی نفسه،
و عالم عین حجاب است بر نفس خود؛ اعنی به نسبت و انیت او که بدان
متمیز است از حق [۲۵-ر] و مسمی است به عالم عین [که] حجاب وی است. پس
اگر انیت او مرتفع شود، عالم منعدم گردد. و منصور حلاج بدین اشارت کرد آنجا که
گفت:

بینی و بینک انی ینسازعنی فارفع بلطفک اننی من البین^{۶۴}
همام الدین تبریزی — رحمه الله علیه — می گوید؛ بیت:
درمیان من و معشوق همام است حجاب باشد آن روز که این پرده به یکسو فکنیم
و می شاید که ضمیر «هو» عاید با حق باشد، و معنی آن بود که حق از آن روی
که انوار است، عین حجاب است ذات خود را. کما قیل: «ولیس حجابہ إلاّ النور ولا
خفاؤه الاّ الظهور». بیت:

حجاب روی تو هم روی تست در همه حال نهانی از همه عالم زبس که پیدایی
خواجہ — قدس الله سره — می فرماید؛ بیت:
ای آنکه تو عقل عقل و جان جانی چه جای چنین سخن که صدچندانی
چون روی تراست نور روی تو حجاب زان روی ز پیدایی خود پنهانی
فلا يدرك الحق إدراكه نفسه.

پس عالم اداراک نمی کند حق را، چنانکه ادراک می کند خود را به ذوق و
وجدان، از آنکه مدرک گشتن چیزی بحسب ذوق مرغیر خود را بدان قدر است که از این
چیز در آن غیر باشد. و در عالم، از آن روی که عالم است و غیر حق است، چیزی از

حق نیست مگر حجب ظلمانیه و نورانیه. لاجرم ادراک او به ذوق مدرك نشود مگر به حجب.

و بر این تقدیر ضمیر «ادراکه» و «نفسه» عاید با عالم بود. و می‌شاید که عاید باشد با حق، و معنی چنان بود که: عالم ادراک نمی‌کند حق را، چون ادراک کردن نفس خود را. چه عالم از آن روی که مظهر است مشتمل ۵ حق است. پس فی الجمله ادراک او می‌کند، اما ممکن نیست که او را — چنانکه اوست — بشناسد، لاجرم در مخاطبه حق بگوید؛ بیت:

جمالِ روی خود را هم تو بینی کمالِ ذات خود را هم تو دانی
جهان پر آیت حسن تو لیکن چنین آیات را خواندن تو دانی
فلا يزال فی حجاب لا یُرفع،

پس همیشه محجوب است عالم از حق به انیت خود، و قادر نیست بر حق معرفت حق و بر حق معرفت نفس خویش، که اگر نفس خود را شناختی، پروردگار خود را نیز شناختی، و گفתי بیگانگی نیست تو مائی و ما، تو و فایز نیست بر این معرفت مگر انسان کامل، و لهذا خلیفه و سید عالم گشت. ۱۰
مع علمه بأنه متمیز عن موجدہ بافتقاره الیه.

یعنی: عالم همیشه در حجاب است با آنکه تمیز خود را از موجد خویش می‌داند، [۲۵- پ] و افتقار خویش بدو می‌شناسد، و غنای واجب را به ذات می‌داند. و علم بتمییز چیزی از غیر، مقتضی علم است به تمییزین. ۱۵
ولکن لا حظَّ له فی الوجوب الذاتی الذی لوجود^{۶۵} الحق تعالی.

یعنی: عالم مفتقر است به موجد و متصف است به امکان، و اگر چه او را ۲۰ اتصاف به صفات الهیه هست، ولیکن او را هیچ حظّی نیست در وجوب ذاتی که وجود حق راست. فلا یدر که أبدأ.

پس ادراک نمی‌کند عالم حق را ابدأً از حیثیت وجوب ذاتی، چه مدرك ادراک ۲۵ نمی‌کند چیزی را به ذوق و وجدان، مگر بدان قدر که در وی است از آنچه او را حظّی از وجوب ذاتی نیست. لاجرم نسبت از میان ایشان از این روی مرتفع است.

فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غیر معلوم علم ذوق و شهود، لأنه لا قدم للحادث

فی ذلك.

پس همیشه حضرت حق از روی حقیقت وجوب ذاتی غیر معلوم است به علم و ذوق و شهود، که این دو اقتضای حال می کنند زیاده بر مجرد اطلاع بر وجوب ذاتی.

فما جمع الله تعالى لآدم بين يديه الا تشریفاً. ولهذا قال لا بليس: «ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي؟» وما هو الا عين جمعه بين الصورتين: صورة العالم وصورة الحق، [و هما] بدا الخلق.

۵

پس جمع نکرد حق — عز و جل — از برای خلق آدم میان «یدین» خود که معبر است به صفات جمالیه و جلالیه، مگر از برای تشریف و تکریم او؛ کما قال الله تعالى: «ولقد کررنا بنی آدم و حملنا هم فی البحر و البر»^{۶۶}. و از این روی جامع جمیع صفات الهیه گشت، و عین او متصف شد به جمیع صفات کونیه. پس حاصل شد نزد او همه ایادی معطیه واحده. و از برای این حضرت الهی ابلیس را گفت: «چه چیز منع کرد ترا از سجده کردن، چون او را به دو دست خویش آفریدم». و نیست این تشریفی، مگر از برای جامع بودن آدم در میان صورتین. یعنی: صورت عالم که آن حقایق کونیه است، و صورت حق که آن حقایق الهیه است. و این دو عبارت است از یدین حق — سبحانه و تعالی —.

۱۵

و صورت عالم را از آن جهت «ید» حق خواند که مظاهر اسماء و صفات است، و پیش از این از صفات جمالیه و جلالیه تعبیر به «یدین» کرده بود، و اینجا تعبیر به «یدین» از «صورتین» کرد تا تنبیه باشد، بدان معنی که در میان صفات جمالیه و جلالیه و در میان «صورتین» که حقایق کونیه است در حقیقت مغایرتی نیست مگر در ظاهریت و مظهریت.

۲۰

و ابلیس جزئ من العالم [لم] نحصل له هذه الجمعية.

و ابلیس جزوی است [۲۶-ر] از عالم که حاصل نیست او را این جمعیت، چه او مظهر اسم «مضل» است، و این اسم از اسماء داخله است در تحت اسمی که آدم مظهر اوست. لاجرم او را جمعیت اسماء و حقایق نباشد.

ولهذا كان آدم خليفة،

۲۵

یعنی از برای حصول این جمعیت در آدم، آدم خلیفه عالم گشت.

وإن لم يكن ظاهراً بصورة من استخلفه فيما استخلفه^{۷۷} فيه؛ وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها لأن استنادها إليه فلا بد أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه، وإلا فليس بخليفة عليهم.

یعنی اگر ظاهر نباشد به صورت آنکه او را استخلاف کرد، و اگر در او نباشد
 ۵ جمیع آنچه طلب کنند رعایا که او را برایشان استخلاف کرد، و قایم نباشد به جمیع
 آنچه ایشان را بدان احتیاج باشد خلیفه نتواند بود برایشان.
 فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل،

پس خلافت درست نباشد مگر بر انسان کامل، و هر فردی را از افراد انسانی
 نصیبی از این خلافت هست که بدین نصیبی به تدبیر آنچه بدو متعلق است قیام
 ۱۰ می نماید چون تدبیر سلطان در مملکتش و تدبیر صاحب منزل در منزلش. و ادنای آن
 تدبیر شخص است در بدن خویش، و این نصیبها او را به طریق وراثت از والد اکبر
 حاصل است، و خلافت عظمی انسان کامل راست، آری؛ بیت:

از پشت پادشاهی مسجود جبرئیلی ملک پدر بجوئی ای بی نواچه باشد
 تو گوهری نهفته، در کاه و گل گرفته گریخ ز گل بشویی، ای بی وفاچه باشد
 ۱۵ بی سرشوی و سامان از کبر و حرص خالی وانگه سری بر آری از کبر پاچه باشد

فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم و صورة و أنشأ صورته الباطنة على
 صورته [تعالی]؛

پس انشاء کرد صورت ظاهر او را که موجود است در خارج از حقایق و صور
 عالم، و انشاء کرد صورت باطن او را که موجود است در علم، و آن عین ثابته اوست بر
 ۲۰ صورت خویش، یعنی متصف به صفات و اسماء خود.

ولذلك قال فيه «كنت سمعه و بصره» ما قال كنت عينه و أذنه: ففرق بين
 الصورتين.

یعنی: برای آنکه حق — سبحانه و تعالی — صورت باطنه آدم را بر صورت
 ظاهر خویش آفرید در حق آدم فرمود: «من بینائی و شتوائی آدم» و نگفت چشم و
 ۲۵ گوش آدم. و سمع و بصر را که از صفات سبعة است — که ائمه سبعة اش خوانند —
 ذکر کرد، و عین و اذن که از جوارح صورت بدنیه [۲۶- پ] است و آلت سمع و بصر
 است، یاد نکرد. پس فرق کرد در میان صورت ظاهر و باطن، اگر چه ظاهر مظهر باطن است.

وهكذا هو في كل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود.
یعنی: چنانکه حق و هویت او ساری است در آدم — علیه السلام — همچنین
ساری است در هر موجودی از موجودات عالم. و لکن سریان و ظهور او در هر حقیقتی از
حقایق عالم بقدر استحقاق و قابلیت آن حقیقت است که هر موجود را است. شعر:
به استعداد یابد هر که از ما چیز کی یابد
نه اندر بدو فطرت پیش ازین کان الی طینا

۵

ولكن ليس لأحد مجموع ما للخليفة؛
ولكن مجموع آنچه خلیفه را است، غیر او را نباشد.
فما فاز إلا بالمجموع.

مراد آنست که فایز نشد به مجموع، مگر خلیفه.

۱۰

ولولا سریان الحق فی الموجودات و ظهوره فیها بالصورة ما كان للعالم وجود، كما
أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكم فی الموجودات العينية.

یعنی: اگر سریان هویت حق در موجودات و ظهور او در ایشان به صورت یعنی
به صفات نبودی، عالم [را] نه وجود بودی و نه ظهور، چنانکه اگر این حقایق کلیه در
قدیم قدیم است و در حادث حادث، و معروضات او از حقایق عینیه نبودی، هیچ
حکمی از احکام اسماء و صفات حق به ظهور نیبوستی. لاجرم چنانکه عالم را
بی سریان حق در موجودات به ذات و صفات وجود نیست، احکام و صفات حق را نیز
بی حقایق عالم — که اعیان معقوله کلیه است — ظهور نیست. بیت:

۱۵

گر دوست بی نظیر است ما نیز ناگزیریم
ما را وجود از وی، او را ظهور از ما

ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم الى الحق في وجوده:

۲۰

یعنی: از این ارتباط که ثابت است در نفس امر، محقق است افتقار عالم به
حضرت حق در وجود.

فالكل مفتقر ما الكل مستغن * هذا هو الحق قد قلناه لانكني

یعنی: هر یکی را از عالم به حضرت حق در وجود و رب او بواسطه ارتباط افتقار
متصور است، اما عالم در وجود و کمالاتش مفتقر است به رب، و اما رب را در ظهور او
و ظهور اسماء و صفاتش عالم را در کار است. پس افتقار در همه هست و از همه، از
این روی استغنا منتفی است. و آنچه گفتیم حق آن است، و ما از برای ارشاد طالبان
ستر حق نمی کنیم.

۲۵

فان ذكرت غنيّاً لا افتقار به * فقد علمت الذي بقولنا نغني

یعنی: پس اگر تو ذکر کنی که به حکم «والله غني عن [۲۷-۲۸] العالمين»

ملاحظه افتقار را در جانب رب مجال نیست، گوئیم: هر آینه از آنچه بتقدیم رسید به تحقیق دانستی که سخن ما در ارتباط است میان حق و عالم، و این بواسطه اسمائی است که به ذوات خود طلب عالم می کنند. پس این اسماء را در ظهور افتقار هست به عالم، نه ذات الهیه را که آن از حیثیت او بی او از عالم و عالمیان مستغنی است.

فالكل بالكل مربوط فليس له * عنه انفصال خذوا ما قلته عني

پس ارتباط درهمه متحقق است، لاجرم نیست عالم را انفصال از حق. بگیری بطریق قبول و اذعان آنچه به شما رسانیدم از حقایق عرفان، زیرا که حدیث اهل الله و مقالات مقربان درگاه اله بیت:

مردگان کهنه را جان می دهد تاج عقل و نور ایمان می دهد
گه سوارت می کند بر پشت رخس دل مدزد از دلربای روح بخش
سر مدزد از سرفراز تاج ده کوزپای دل گشاید صد گره
تا که گویم در همه ره زنده کو سوی آب زندگی پوینده کو؟

فقد علمت حکمة نشأة أعني صورة الظاهرة،

پس به تحقیق دانستی حکمت نشأت جسد آدم را، اعنی صورت ظاهر او را، و آن حکمت ظهور احکام اسماء و صفات است در این نشأت.

وقد علمت نشأة روح آدم أعني صورة الباطنة،

و هر آینه دریافتی حکمت نشأت روح آدم را، اعنی صورت باطنه او را، و آن حکمت ربوبیت و خلافت است بر عالم.

فهو الحق الخلق.

پس آدم حق است به اعتبار ربوبیت او بر عالم را، و به اعتبار اتصاف به صفات الهیه؛ و خلق است به اعتبار جسدش. بیت:

ای تو بفکرت دویی خون حبیب ریخته نیک نگر که اوتوئی، ای تو خود گر ریخته

*

تن مرکب تست حق تن را بشناس بل راکب مرکب بدن را بشناس
از خود به خدایه نتوانی بردن از خود به خود آو خو یشتن را بشناس

وقد علمت نشأة رتبته وهي المجموع الذي به استحق الخلافة.

و بدرستی که دانستی نشأت رتبت او را که عبارت است از روحانیت و جسمانیت که بدین مجموع آدم استحقاق خلافت یافت، چه به نشأت روحانیت آخذ است از حق، و به نشأت جسمانیت مبلّغ است به خلق؛ و کمال دولت بدین مجموع است که [۲۷-پ] استفاضه و افاضت بی مناسبت متصور نیست. و لهذا قال تعالی: «و لو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون^{۶۹}». یعنی: اگر رسول را ملک ساختمی، هر آینه به صورت بشر فرستادمی تا به حکم مجانست تبلیغ امر کردی. فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الانساني،

یعنی: چون دانستی که آدم که خلیفه است بر عالم و مدبر اوست، پس آدم در حقیقت نفس واحده است که عقلش خوانند. و آن روح محمدی است در حقیقت، که ظاهر می گردد در این نشأت عنصریه که «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» اشارت است بدان، و «كُنْتُ نَبِيًّا وَ آدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ» عبارت است از آن، و نوع انسانی، بلکه جمیع انواع مخلوق است از آن نور.

و تحقیق سخن آنست که حقیقت انسانیه را در جمیع عوالم مظاهر است. پس مظهر اوّل او در عالم^{۷۰} جبروت روحی است مسمّی به عقل اوّل. پس آدم اوّل اوست، و حوّا نفس کلیه است که از پهلوی چپ آدم مخلوق است. و مراد از این جانب ایسر جانبی است که یلی خلق است، و یمین او جانبی است که یلی حق است. و در عالم ملکوت نفس کلیه است که در اجسام است، و در عالم ملک ابوالبشر است.

و مراد [در] اینجا از آدم عالم^{۷۱} جبروت و ملکوت است که خلیفه است ازلاً و ابداً. اما در فتوحات می فرماید: «ظهر من أجسام الإنسانية كان آدم عليه السلام». و مراد از آدم عالم ملک است که ابوالبشر خوانند.

وهو قوله تعالى: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً».

یعنی: آنچه ذکر کردیم معنی این آیت است حق — سبحانه و تعالی — می فرماید که: «ای آدمیان بترسید از پروردگار خود که شما را از نفس واحده آفرید،

(۶۹) س ۶ ی ۹.

(۷۰) قا: علم.

(۷۱) قا: از + عالم.

وجفت آن نفس هم او پیدا کرد، و از این دو جفت مردان و زنان بسیار پراکند». معنی آیت به نسبت با عالم جبروت آنکه: بترسید از پروردگار خود که شما را از عقل اوّل بیافرید، و روح او را که نفس کلیه است از او پیدا کرد، و رجال کثیر و نساء در این عالم عقول و نفوس^{۷۲} مجرده اند، و به نسبت با عالم ملکوت نفس واحده، نفس کلیه است، و جفت او طبیعت کلیه و رجال نفوس ناطقه مجرده، و نساء نفوس^۵ منطبعه و باقی قوی، به نسبت با عالم ملک خود ظاهر است.

فقوله: «اتقوا ربکم» اجعلوا ما ظهر منکم وقایه لربکم، واجعلوا ما بطن منکم، وهو ربکم، وقایه لکم: فان الامر ذم و حمد: [۲۸-ر] فکونوا وقایه فی الذم واجعلوه وقایتکم فی الحمد تکنونوا اذباء عالمین.

چون شیخ استشهاد به آیت کرد، به ذکر مطلع آن قیام نمود و سالک را^{۱۰} در حضرت حق تأذّب تعلیم داد تا نوریت اوزیادت شود، و در مهالک اباحت نیفتد؛ چه توحید افعال مقتضی استناد خیر و شرّ است به حق، پس اگر سالک هر دو را به حق اسناد کند، پیش از زکاء و طهارت نفس، شاید که در بوادی اباحت هلاک شود، و بعد از طهارت نفس به اسناد قبایح به حق موسوم گردد بسبب اساءت ادب. لاجرم «اتقاء» را به معنی «وقایه» دانست و گفت معنی آیت اینست که وقایت سازید آنچه^{۱۵} ظاهر است از شما که آن جسد است با نفس منطبعه مرپروردگار خود را؛ یعنی نسبت کنید نقایص را با نفس خویش تا وقایه رب خود باشید در ذم، و آنچه از شما باطن است و آن روح است که تربیت شما می کند، وقایه خویش سازید در حمد؛ یعنی نسبت کنید کمالات را به رب خود. چنانکه حق — سبحانه وتعالی — از زبان ملائکه خبر می دهد که: «سبحانک لاعلم لنا الا ما علمتنا^{۷۳}». چه امر ذم است و حمد. پس^{۲۰} شما وقایه او باشید^{۷۴} در ذم، و او را وقایه خود سازید در حمد، تا سلوک مسالک ادب و انتهای مناہج علم بتقدیم رسانیده باشید، و در سنت کمالات به حق شما را از ظهور انیات و تقید به قید هستی خلاصی دست دهد، و شیطان^{۷۵} بر شما سلطان نباشد. آری، بیت:

علتی برتر ز پندار کمال نیست در جان توای مغرور ضال^{۲۵}

(۷۴) پا: باشد.

(۷۲) پا: + نفوس.

(۷۵) قا: شیطان + را.

(۷۳) س ۲ ی ۳۲.

وشیخ در حکمت قدرتیہ می گوید: «لا قدرة ولا فعل إلا لله خاصة».

لاجرم سرمایہ ہر کمال و پیرایہ جمال اوست، بلکہ اگر تحقیق کنی نسبت فعل و اقتدار بہ ما، ہم از آن روی بود کوما شد. خواجہ — قدس اللہ سرہ — می فرماید؛ بیت:

در چشم تو گرچہ شکل بسیار آمد چون در نگری یکی بتکرار آمد
گر قدرت و فعل هست ما را نہ زماست ز آنست کہ حق بہ ما پدیدار آمد

ثم إنه تعالى أطلعنا على ما أودع فيه وجعل ذلك في قبضتيه: القبضه الواحدة فيها العالم، والقبضة الأخرى فيها آدم وبنوه. وبين مراتبهم فيه.

یعنی بعد از آنکہ حق — سبحانہ و تعالیٰ — آدم را ایجاد کرد، و متصف گردانید بہ صفات خویشتن، و علّم خلافت او بر سر ملک برافراخت، اورا مطلع ساخت بر آنچه در حقیقت او از اسرار الہیہ و معارف [۲۸-ب] حقیقیہ و دیعت نہاد. کما قال اللہ تعالیٰ: «علّم آدم الاسماء»^{۷۶}.

واین مودع را در دو قبضہ خویش گرفت کہ یکی تجلّی اوست بہ قدرت ایجاد در عالم کبیر، و دیگر ظهور او بہ کمالات در عالم صغیر. یا خود قبضتین از این عالمین عبارت است تا مراد از دو قبضہ صفات فاعلیہ و قابلیہ بود. پس در یک قبضہ او عالم است اعنی اعیان موجودات بر سبیل تفصیل، و در قبضہ دیگرش آدم و ابنای او کہ مشتمل اند بر کلّ موجودات علی الاجمال.

و مراتب بنی آدم را در آدم بیان کرد. کما فی الحدیث: «ان الله تعالى مسح بيده ظهر آدم و اخرج منه بنیه مثل الذر»، الحدیث. یا معنی آن باشد کہ بیان کرد مراتب ایشان را در حق و مقادیر درجات ایشان را در ارتقا بہ جناب مطلق.

ولما أطلعني الله في سري^{۷۷} على ما أودع في هذا الامام الوالد الاكبر، جعلت في هذا الكتاب منه ما حدّ لي لاما وقفت عليه، فان ذلك لا يسمه كتاب لا العالم الموجود الآن.

شیخ — قدس اللہ سرہ — می گوید: چون حضرت الہی بہ فیض فضل نامتناہی مرا در سرّ من اطلاع داد بر آنچه و دیعت نہاد در تن امام والد اکبر کہ آن آدم حقیقی است، و مسمّی است بہ روح محمدی — چہ آدم ابوالبشر والد کبیر است — درج کردم

در این کتاب از آنچه دانستم همان قدر که تحدید و تقدیر کرده شد، نه آن قدر که بر آن اطلاع یافتیم، چه کتاب از احاطه آن قاصر است بلکه همه عالم که حالی موجود است سعت احاطه آن ندارد. بیت:

گردم فرو خواهد شدن زین راز نتوان زددمی خاموش کن خاموش کن تا برنجوشد عالمی

۵ فَمِمَّا شَهِدْتَهُ مِمَّا نُوَدِّعُهُ فِي هَذَا الْكِتَابِ كَمَا حَدَّثَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : حِكْمَةُ الْهَيْبَةِ فِي كَلِمَةِ آدَمِيَّةٍ، وَهَذَا الْبَابُ.

پس بعضی از آنچه در یافتیم از آن اسرار که در این کتاب ودیعت می نهیم بدان اندازه که رسول — علیه السَّلام — نهاده است، حکمت الهیه است در کلمه آدَمیه^{۷۸}. و آن این باب است که بتقدیم رسید و به شرح آن قیام نموده شد.

- ۱۰ ثم حكمة نفثية في كلمة شيثية.
ثم حكمة سبوحية في كلمة نوحية.
ثم حكمة قدوسية في كلمة ادرسية.
ثم حكمة مهيّمية في كلمة ابراهيمية.
ثم حكمة حقية في كلمة اسحاقية.
۱۵ ثم حكمة عليّة في كلمة اسماعيلية.
ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية.
ثم حكمة نورية في كلمة يوسفية.
ثم حكمة احديّة في كلمة هودية.
ثم حكمة فاتحية في كلمة صالحية.
۲۰ ثم حكمة قلبية في كلمة شعيبية.
ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية.
ثم حكمة قدرية في كلمة عَزْرِيّة. [۲۹-ر]
ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية.
ثم حكمة رحمانية في كلمة سليمانية.
ثم حكمة وجودية في كلمة داودية.
۲۵ ثم حكمة نَفْسِيّة في كلمة يونسية.
ثم حكمة غيبية في كلمة ايوبية.

ثم حکمة جلالیة فی کلمة یحیاویة.
 ثم حکمة مالکیة فی کلمة زکریاویة.
 ثم حکمة ایناسیة فی کلمة الیاسیة.
 ثم حکمة احسانیة فی کلمة لقمانیة.
 ثم حکمة امامیة فی کلمة هارونیة.
 ثم حکمة علویة فی کلمة موسویة.
 ثم حکمة صمدیة فی کلمة خالیدیة.
 ثم حکمة فردیة فی کلمة محمدیة.

وجه تخصیص هر کلمه به حکمتی که بدو منسوب است در مواضعش مذکور خواهد شد، ان شاء الله تعالی و هوالموفق.

و فص کل حکمة الکلمة التي تنسب اليها. فاقصرت علی ما ذکرته من هذه الحکم فی هذا الكتاب علی حد ما ثبت فی أم الكتاب. فامتثلت ما رسم لی، و وقفت عند ما حدّ لی، ولورمت زیادة علی ذلك ما استطعت، فان الحضرة تمنع من ذلك والله الموفق لارب غیره.

یعنی محل نفوس هر حکمت کلمه روح پیغامبری است که آن حکمت بدو منسوب است. پس اقتصار کردم بدان قدر که از حکمتها در این کتاب آوردم بروفق و اندازه آنچه ثابت شد در أم الكتاب، و آن حضرت علمیه است که اصل کتب الهیه اوست.

پس امثال کردم به آنچه مأمور شدم، و وقوف کردم نزد خدایی که اندازه کرده شده است. و اگر زیاده بر این می خواستم بدان استطاعت نمی یافتم؛ یعنی اگرچه به عون عنایت الهی مرا احاطه به اسرار نامتناهی حاصل است که مودع است در آدم — علیه السّلام — اما چون حرکات و سکانات و اقوال و افعال من به امر حق است، و [به] ارادت اوست، اگر به ارادت نفس خویش خواهم که چیزی بر آنچه او تعیین کرده است زیاده کنم غیرت الهیه مرا منع می کند، و نمی گذارد که بر آن اقتدار یابم. آری، بیت:

گرچه داناست نام من لیکن تا نگوید: بدان! نمی دانم
 و از برای این معنی حضرت پروردگار غیور در مخاطبه حبیب خویش
 می فرماید: «لیس لك من الأمر شيء و ما علیک الا البلاغ ان انت الا نذیر». و

خدای است توفیق دهنده که غیر او پروردگاری نیست. بیت:
 بی عنایات حق و خاصان حق گر ملک باشد سیاهستش ورق
 این همه گفتم ولیک اندر بسیج بی عنایات خدا هیچم هیچ
 واللّه المرشد و من ذلك: [۲۹-پ]

فص حکمة نفیّة فی کلمة شیئیة

«نفث» در لغت آهسته درمیدن است، و اینجا عبارت است از القای حق علوم و هبیه و عطایای الهیه را در دل این نبی. قال رسول الله — صَلَّى الله علیه وسلم: «ان روح القدس نفث فی روعی ان نفسان تموت حتی تستکمل رزقها الا فاجملوا فی الطلب».

و معنی «شیث» در لغت عبرانی «هبة الله» است. و چون آدم — علیه السلام — تعیین اول اجمالی بود و مرتبه او مشتمل بر جمیع مراتب عالم، و حضرت سبحانی خواست که تبیین وتفصیل کند آن اجمال را بحسب نفس رحمانی که عبارت است از انبساط وجود بر اعیان ثابتة از حضرت وهاب و جواد که بر این دو متفرّع است مبدی و خالق؛ و مبدائیت و موجدیت بعد از مرتبه الهیت است. و این مرتبه حاصل نمی شود مگر به نفث رحمانی در وجود اعیانی، تا ظاهر باشد چنانکه باطن بود. لاجرم شیخ حکمت نفثیه رابع حکمت الهیه آورد، و آن را تخصیص کرد به کلمه «شیثیه» که بعد از تعیین اولی و مظهر تجلی وجودی است. پس اسم او مطابق مسماش آمد.

و چون تعیین او بحسب فیض وجودی و منحت وهبی است، شیخ — قدس الله سره — شروع کرد در تحقیق عطایا و بیان اقسام آن، و فرمود:

اعلم أن العطايا والمنح الظاهرة في الكون على ایدی العباد وعلى غیر ایدیههم علی قسمین: منها ما يكون عطایا ذاتیة و عطایا اسمائیة و تتميز عند اهل الاذواق.

یعنی: عطایا و منح ظاهره در کون و حاصله در وجود خارجی بر دست عباد یعنی بواسطه ایشان، چون علم حاصل متعلم و مرید را از معلم و شیخ، و چون عرفان حاصل مر کاملان را از انبیا و ارواح ایشان، و بر غیر دست عباد، چون علم حاصل متعلم و مرید را از باطن ایشان بی تعلیم معلم و ارشاد شیخ، منقسم می شود بردو قسم که آن عطایای ذاتیة است و عطایای اسمائیة.

و مراد از عطایای ذاتیة آنست که مبدأ او ذات باشد بی آنکه اعتبار کرده شود به او صفتی از صفات، اگر چه حصول آن عطایا از ذات بی واسطه اسماء و صفات

نتواند بود؛ از آنکه تجلی نمی کند ذات حق — سبحانه و تعالی — بر موجودات مگر از ورای حجابی از حجب اسماء و صفات.

و مراد از عطایای^۱ اسمائیه آنست که مبدأ او صفتی باشد از صفات، از حیثیت تعین و امتیازش از ذات.

و عطایای ذاتیه را مراتب است:

اول فیض اقدس است که فایض می شود از ذات حق هم بر ذاتش، و حاصل می گردد از او اعیان و استعداداتش.

و دوم آنکه فایض می شود [۳۰-ر] بر طبایع کلیه خارجیّه از این اعیان.

و سیوم آنکه فایض می شود از آن طبایع بر اشخاص موجوده بحسب مراتب ایشان.

۱۰

و این عطایای ذاتی همیشه احدی النعت است کقوله تعالی: «وما أمرنا إلا واحدة کلمح بالبصر»^۲. و بحسب اسماء و صفات و مظاهر و قوایل آن متکثر و متعدّد است. و عطایای اسمائیه بخلاف اینست چه صادر از اسم رحیم را مضاد آنست یا صادر از اسم منتقم از برای تقیّد هر یک به مرتبه معینّه. و مصدر عطای ذاتی از روی اسماء اسم «الله» است و «رحمن» و «رب» و غیر آن از اسماء ذات، چنانکه بیان کرده آمد در مقدمات.

۱۵

و اهل کشف و شهود در میان دو عطا ادراک فرق می کنند در حال حصول فیض و تجلی، و منبع فیضان هر یک را به میزان خاصی که ایشان را از کشف حاصل است در می یابند.

۲۰

و مراد از اهل ذوق آن طایفه اند که حکم تجلیات از مقام روح و قلب نازل می شود به مقام نفس و قوای ایشان، که گویا آن را به حسّ ادراک می کنند و به ذوق در می یابند، بلکه آثار آن لایح می شود از وجوه ایشان. قال الله تعالی: «تعرف فی وجوههم نضرة النعيم»^۳.

۲۵

و این مقام کمال و افراد است، و حق — سبحانه و تعالی — تجلی نمی کند به اسماء ذاتیه مگر بر ایشان. و از آثار تجلیات که بر چهره ایشان واضح و پیدا، و از انوار

(۳) س ۸۳ ی ۲۴.

(۱) یا: عطایا.

(۴) قا: از+ آثار.

(۲) س ۵۴: ی ۵۰.

اشراقات که بر سیمای ایشان لایح و هویدا است، دیده نظاره کنان خیره گردد تا آن کاملان گویند؛ بیت:

چه خیره می نگری در رخ من ای دانا مگر که در رُخم است آیتی از آن سودا
مگر که بر رخ من داغ عشق می بینی میان داغ نبشته که «نحن نزلنا»
بحق این دل و یران و حسن معمور خوش است گنج خیالش در این خزانه ما

۵

كما أن منها ما يكون عن سؤال في معيّن وعن سؤال في غير معيّن.

انقسام عطایای ذاتیه و اسمائیه را که صادر از جهت فاعل است، تشبیه می کند: به انقسام آن به قسمین، از جهت قابل که یکی از این دو قسم آنست که به سؤال لفظی و طلب ظاهری بنده باشد. و طلب امری معین کند چون طلب علم و یقین با تعیین مطلوب نکند، و گوید: «اللهم اعطني مافيه مصلحتي فانك اعلم بحالي مافيه صلاحی». یعنی خداوند مرا آن ده که آن به، چون صفت تو «ان الله بصير بالعباد»^۹ است درك مراد در ترك تعیین مراد است. بیت: [۳۰-پ]

تا دل زمراد خویش برداشته ام سر بر فلک نهم برافراشته ام
چون مصلحت مرا تویی می دانی من مصلحت خود به تو بگذاشته ام
و [منها] مالا يكون عن سؤال،

۱۵

و قسم دوم آنکه به سؤال لفظی نباشد، اگر چه بر زبان حال و استعداد از سؤال چاره نیست.

سواء كانت الأعطية ذاتية أو اسمائية.

یعنی: خواه عطایای ذاتیه باشد و خواه اسمائیه.

و المعين كمن يقول يا رب أعطني كذا فتعين أمراً مالا يخطرله سواه و غير المعين كمن يقول أعطني ما تعلم فيه مصلحتي — من غير تعيين — لكل جزئ من ذاتي من لطيف و كئيف.

۲۰

پس معین چون سؤال آن کس که تعیین مراد کند، و سر عرفان و نور ایقان خواهد، و غیر آن به خاطرش خطور نکند، لاجرم عطا به قدر سؤال باید نه به اندازه بخشش بی غایت ذوالجلال که آن معبر است به «مالا عين رأيت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر».

۲۵

و غیر معین چون سؤال آن عارف که دل از تصرف و تعیین مراد برداشته باشد، و کار مصلحت خویش به کارساز گذاشته، و گوید: از تو آن می خواهم که تودانی که مصلحت من در آن است، بی آنکه تعیین کنم مطلوبی را از برای هر جزوی از ذات خود که آن جزئی لطیف باشد چون روح و قلب و عقل و قوای آن، یا کشیف چون اعضا و قوای بدنیه. چنانکه رسول - علیه السلام - در باب تعیین مراد فرمود: «اللهم اجعلنی فی قلبی نوراً و فی سمعی نوراً و فی بصری نوراً». حضرت حبیب از برای تعلیم طالبان طلب نتیجه قرب نوافل می کند که نور و بینائی و دانائی دل او حق باشد تا تواند گفت؛ بیت:

ای آنکه توئی حیات جان جانم در وصف تو گرچه عاجز و حیرانم
 بینائی چشم من توئی می بینم دانائی عقل من توئی می دانم
 و السائلون صنفان: صنف بعثه علی السؤال الاستعجال الطبیعی فان الانسان خلق عجولاً.

یعنی: خواهندگان به زبان قال به طریق سؤال دو گروه اند: یکی آنکه استعجال طبیعی او را بر آن داشته باشد که طلب کمال از حضرت مئان پیش از حصول آن کند، چه تعجیل در خلقت انسان جبلی است. کما قال تعالی: «خلق الانسان عجولاً».

و الصنف الآخر بعثه علی السؤال لما علم أنَّ ثمّ اموراً عند الله قد سبق العلم بأنّها لا تُنال إلا بعد السؤال، فيقول: [۳۱-] فلعلّ ما نسأله فيه سبحانه يكون من هذا القبيل، فسأله احتياط لما هو الأمر عليه من الامكان:

یعنی: صنف دیگر آنست که باعث سؤال اطلاع اوست بر آنکه بعضی مطالب و مرادات و مآرب و حاجات از آن قبیل است که انجاح و اسعافش از حضرت ایزد متعال مشروط است به دعا و سؤال. لاجرم می گوید: شاید که مطلوب من از قبیل مشروط به سؤال و دعا باشد. پس از برای احتیاط، اختیار سؤال می کند.

و هو لا يعلم ما فی علم الله و لا ما يعطيه استعداد في القبول، لأنه من أغمض المعلومات الوقوف في كل زمانٍ فردّة علی استعداد الشخص في ذلك الزمان.

یعنی: خواهنده نمی داند که در علم ذوالجلال چه کمال از برای او متعین است، و هم نمی داند که در هر وقتی از اوقات استعداد او حصول کدام جزوی می کند

از جزئیات، از آنکه اغمض معلومات اطلاع است در هر زمانی معین بر استعداد شخص در این زمان؛ چه اطلاع بر این موقوف است بر وقوف به جمیع آنچه در علم باری تعالی است یا در کتب، که آن کتب نسخه‌های^۷ علم اوست. چون عقل اوّل که لوح محفوظ است، و نفس کلیّه که کتاب مبین است، و نفس منطبعه که کتاب محو و اثبات است، والاّ اطلاع ممکن نیست. کما قال تعالی: «وما تدری نفس ماذا تکسب غدا»^۸.

ولوما أعطاه الاستعداد السؤال ماسأل.

یعنی: اگر چنانچه استعداد او اقتضای سؤال نکردی، مسألت نمودی؛ چه هر چه بر بنده جاری می‌شود در هر وقتی از اوقات از جمله مقتضیات استعدادات اوست. پس سؤال او نیز ناشی از استعداد او باشد.

فغایة اهل الحضور الذین لا یعلمون مثل هذا أن یعلموه فی الزمان الذی یکونون فیه، فانهم لحضورهم یعلمون ما أعطاهم الحق فی ذلك الزمان و أنهم ما قبلوه الا بالاستعداد.

پس غایت اهل حضور و مراقبه که استعداد خود را در هر زمانی از ازمنه نمی‌دانند، آنست که آنچه در زمان حاضر برایشان طاری شود دریابند و به حضور خود بدانند که بحسب استعداد در این زمان حق — سبحانه و تعالی — ایشان را از احوال چه عطا خواهد داد، و ادراک این معنی نیز کنند که قبول این میسر نمی‌شود مگر بواسطه استعداد. آری؛

به استعدادیابدهر که زان شه چیزکی یابد نه اندرید و فطرت پیش از این کان التی طینا

وهم صنفان: صنف یعلمون من قبلهم استعدادهم، و صنف یعلمون من استعدادهم ما یقبلونه^۱. [۳۱-پ]

و ایشان دو گروه‌اند: یکی آنکه بواسطه قبول حال استعداد خویش دانند. چون اهل استدلال از اثر به مؤثر.

و دیگر آنکه از استعداد خویش بدانند که چه چیز قبول خواهند کرد چنانکه استدلال کنند از مؤثر به اثر.

(۷) پا: نسخه‌ها.

(۸) س ۳۱ ی ۳۴.

(۹) قاز قبولهم.

هذا أتم ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف.

و تمامترین ادراك در معرفت استعداد، معرفت صنف اخیر است که از استعداد راه به سر حد قبول برند. و صاحب این ادراك را اطلاع به عین ثابتۀ خویش و به احوال آن می باید بلکه به اعیان دیگران و احوال ایشان، تا به مشاهده اعیان و مطالعه اقوال آن در علم حق از جمله مقربانی باشد که «فی کتاب مرقوم يشهدہ المقربون»^۱ بیان قرب ایشان می کند، و این طایفه اند که فوج طالبان را از حضيض نقصان به اوج کمال توانند رسانید.

ومن هذا الصنف من يسأل لا للاستعجال ولا للامكان، وإنما يسأل امتثالاً لأمر الله تعالى في قوله: «ادعوني أستجب لكم». فهو العبد المحض؛

۱۰ و بعضی از صنف سایلان از آن قبیل است که به حضور دایمی عارف استعداد خویش است و مطلع بر آنچه فایض می گردد از تجلیات حق بروی، بحسب استعداد او. لاجرم طلب او از برای استعجال است و نه از برای تصوّر امکان حصول مطلوب به شرط سؤال، بلکه برای امتثال امر حضرت ذوالجلال است که می فرماید: «ادعونی استجب لكم»^{۱۱}.

۱۵ پس بنده محض و عبد تام در عبودیت اوست که صرف همت بر نیل مقصود نمی کند، بلکه سؤال لفظی او از برای امتثال امر سید خویش است. پس می گوید؛ بیت:

چون طمع خواهد زمن سلطان دین خاک بر فرق قناعت بعد از این
او گدایی خواست، شاهی چون کنم او مذلت خواست، عزت کی تنم^{۱۲}

۲۰ و ليس لهذا الداعي همة متعلقة فيما سأل فيه من معين أو غير معين، وإنما همة في امتثال أوامر سيده.

یعنی: همت این داعی نه متعلق به مصادقت حاجات و حصول مقاصد و مرادات است بلکه همت او مصروف به امتثال اوامر حضرت رفیع الدرجات است. بیت:

(۱۰) س ۸۳ ی ۲۱.

(۱۱) س ۴۰ ی ۶۰.

(۱۲) تنم = توانم.

مرادش مرادِ نگار است و بس مر او را غم عشق یار است و بس
رضا داده بر قهر و بر لطف یار مر او را به فردوس و دوزخ چه کار
چه او مبراست از طلب غیر حق، و معرّاست [۳۲-ر] از مشاهده غیر جمال
مطلق. نه او را میل مطالب دنیوی، نه رغبت مآرب اخروی؛ بل نظره علی الحق
جمعاً فی مقام وحدته و تفصیلاً فی مظاهره. لاجرم گوید؛ بیت:

۵

دل من غیر او نمی داند چون همه اوست، خود که را داند

فاذا اقتضى الحال السؤال سأل عبودية وإذا اقتضى التفويض والسكوت سكت.
پس اگر حال مقتضی سؤال باشد، سؤال لفظی از روی عبودیت و امتثال به
تقدیم رساند، و اگر حال اقتضای تسلیم و سکوت کند، ساکت شود و گوید؛ بیت:

۱۰

در بحر صفات ذات بی چون و چرا کشتی صفتیم فتاده، نه دست نه پا
ملاح ارادت است بر من حاکم گرو قفه و گرسیر کند در دریا
فقد ابتلى أيوب عليه السلام وغيره وما سألوا رفع ما ابتلاهم الله به، ثم اقتضى لهم
الحال فى زمان آخر أن يسألوا رفع ذلك فرفعه الله عنهم.

ایوب در حالت ابتلاء، و غیر او نیز، در شداید محنت و بلاء مادام که حال
ایشان مقتضی رفع بلاء نبود، طریق مصابرت پیش گرفتند، و رفع این بلاء از خدا
خواستند، و چون حال مقتضی سؤال گشت و ارادت دوست باعث تضرع و ابتهاش شد،
فریاد برآورد که: «ربّه أنى مسنى الضر وأنت أرحم الراحمين»^{۱۳}. بیت:
نالسم ایرا ناله ها خوش آیدش از دو عالم ناله و غم بآیدش
والتعجيل بالمسؤل فيه والابطاء للقدر المعين له عند الله تعالى.

۲۰

یعنی: تعجیل در رسانیدن مطلوب و ابطاء در اعطای مرغوب بواسطه آنست که
حق — سبحانه و تعالی — مرامری را مقدّر به وقتی ساخته و موقوف به زمانی گردانیده.

فاذا وافق السؤال الوقت أسرع بالاجابة، وإذا تأخر الوقت إقما فى الدنيا وإقما الى
الآخرة تأخرت الاجابة: [إى المسؤل فيه] لا الاجابة التى هى ليك من الله فافهم.

پس اگر سؤال موافق وقت باشد، سرعت اجابت به حصول پیوندد، و مسؤل فی
الحال دست دهد؛ و اگر وقت حصول مسؤل نرسیده باشد چون مطالب دنیوی که گاه
اجابت آن متأخر می گردد یا چون مقاصد اخروی. یعنی حصول مسؤل با وصول وقت

۲۵

مقدر گردد نه اجابت که به معنی لبیک گفتن حق است که به سمت تأخر موسوم نیست؛ چه در حدیث صحیح آمده است [۳۲-پ] که: «ان العبد اذا دعاء ربّه، يقول الله تعالى لبیک یا عبدی فی الحال من غیر تأخر عن وقت الدعاء».

و معنی لبیک از حضرت حق اجابت مسؤل است فی الحال، ولیکن ظهور آن موقوف است به وقت مقدر، بلکه حضرت حق القا نمی کند دعا و طلب را در دل بنده، مگر از برای اجابت، و به سر او پیوسته این ندا در می رساند، بیت:

زیر هر الله تو لبیک ماست و آن نیاز و درد و سوزت پیک ماست
نی ترا در کار من آورده ام نی که من مشغول خویشت کرده ام
حیلها^{۱۴} و چاره جویهای تو جذب ما بود و گشاد آن پای تو
جان جاهل زین دعا جز دور نیست زانکه یارب گفتنش دستور نیست
بردهان و بردلش قفل است و بند تا نال دبا خدا وقت گزند
پس بر مقتضی «وما تشاؤون إلاّ ان یشاء الله»^{۱۵} طلب هر طالب نشأ نیل مطلوب است، و به حکم «یحبهم و یحبونه»^{۱۶} عشق هر محب نتیجه عشق محبوب.

اگر کسیت بگوید که خواست فایده نیست بگوی خواست از او خاست چون بود بیکار
اگر نخواست مرا، پس چرام خواهان کرد که زرد کرد رخم را فراق آن رخسار
و أمّا القسم الثانی وهو قولنا: «ومنها ما لا یكون عن سؤال» فالذی لا یكون عن سؤال

فانما أريد بالسؤال التلّفظ به، فانه فی نفس الأمر لا بد من سؤال إقما باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد.

یعنی قسم دوم که گفتیم که بعضی از عطایا^{۱۷} از این قبیل است که بی سؤال واصل می گردد، مراد از این سؤال به لفظ است، و اگر نه سؤال حالی یا استعدادی خود است مثال سؤال به لسان حال، چون قیام فقیر به حضرت غنی از برای طلب دنیا. و لسان حال افصح است از لسان مقال. قال الشاعر؛ بیت:

و فی النفس حاجات و فیک فطانة سکوتی بیان عندکم و خطاب

✱

چه حاجت که گویند حال من چون است؟ چو روی زرد من از خون دیده گلگون است

و سؤال به لسان استعدادات چون سوال اسماء الهیه است مر ظهور کمالات خود را، و چون سؤال اعیان ثابته است وجودات خارجیه را. و اگر این سؤال نبودی، هیچ موجودی به وجود نیامدی؛ چه ذات او بی نیاز است از عالمین.

کما أنه لا یصح حمد مطلق قط إلا فی اللفظ، أمّا فی المعنی فلا بد أن یقیده الحال. فالذی یبغّثک علی حمد الله هو المقيّد لك باسم فعلی أو باسم تنزیه.

[۳۳-ر]

یعنی: در نفس امر از سؤال چاره نیست، و این سؤال مطلق نمی تواند بود مگر در لفظ، چنانکه حمد نیز جز در لفظ مطلق نشاید که باشد؛ چه سؤال به لسان استعداد و حال مقید می کند مسؤل را بدانچه حال مخصوص و استعداد معین مقتضی آن باشد. و همچنین حمد به لسان حال مقید می کند به حال معین که باعث می شود انسان را که به نوعی مقید گردد، و حق را حمد گوید به اسم فعل، چون «معطی» و «رازق» و «وهاب»؛ یا به اسم صفت اضافیه، چون «علیم» و «حکیم» و «قادر». و حال به لسان استعدادات جزئیّه نیز بدین منوال است که آن مقید است به ازمنه مقیده.

بدانکه حقیقت حمد من حیث هی هی نه اورالسان است و نه حکم، و از حیثیت اطلاق و عمومش محمود او وجود است از حیثیت انبساط او بر اکوان، و لسان او قول ماست که «الحمد لله علی کل حال»، و از حیثیت تقیدش به حالی از احوال محمود او نیز مقید باشد به اسم فعل یا صفت یا تنزیه. و سؤال نیز بر همین منوال بود.

و الاستعداد من العبد لا یشعر به صاحبه و یشعر بالحال لأنه یعلم الباعث وهو الحال. فالاستعداد أخفی سؤال^{۱۸}.

یعنی: صاحب استعداد را شعور نمی باشد به تفصیل استعدادات جزئیّه که مقتضی بود فیضان معانی جزئیّه را بروی؛ چه این اطلاع از شأن کمال مالکان ممالک عرفان است و نه از دیار مبتدیان و نه از بی خبران ارباب احوال که متوسطان اند از سالکان مسالک ایقان. و صاحب حال را شعور به حال خویش باشد، و داند که باعث بر سؤال حال اوست و از حال و سؤال استدلال به استعداد تواند کرد.

و چون دانستی که استعداد خفی است، هر آینه سؤال به لسان استعداد هم

اخفی خواهد بود. پس حال سَرّی است که بعضی را از آن جز صاحبش نداند، و صاحب استعداد واقف استعداد خویش نی، لاجرم آیت کریمه «یَعْلَمُ السِّرُّ أَخْفَى»^{۱۹} اشارت به این هر دو تواند بود.

و تحقیق کلام این است که احوال ظاهره را غیر صاحب حال نیز دربابد چون شعور غنی به فقر فقیر محتاج، اما وقوف بر استعدادات دست نمی دهد مگر افراد ۵ کاملان را که مطلع باشند بر اعیان ثابته در علم حق - سبحانه و تعالی -.

وإنما يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأن الله فيهم سابقة قضاء. فهم قد هتوا محلهم لقبول ما يرد منه وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم. [۳۳-پ]

یعنی: چون این طایفه دانستند که حضرت الهی را در حق ایشان حکمت است در قضای سابق بر وجود ایشان، و دریافتند که آنچه از خیر و شر و کمال و نقصان در ۱۰ ازل مقرر گشته از وصول آن چاره نیست. لاجرم از تعب طلب استراحت کردند، و این علم منع کرد^{۲۰} ایشان را از سؤال کردن چیزی از حق، و باعث شد بر تطهر محل تجلیات و واردات^{۲۱}، که قلب است، از دُرّن تعلّقات به امور فانیه، و بر قطع علایق کونیّه، تا آینه قلوب طاهره ایشان مجلی گردد، و اعیان حقایق در روی پیدا آید، و قابل قبول واردات تجلیات حق شود، و وارد غیبی منصبی به صبغ محل نگردد، بلکه باقی ۱۵ باشد بر طهارتش تا ایشان را سبب غیبت از نفوس و إغراض از أعراض و فنا در حق و بقا به ذات مطلق تواند بود لاجرم،

چون روی آینه که به نقش و نگار نیست	اندیشه را رها کن دل ساده شو تمام
آن ساده رُوزرُوی کسی شرمسار نیست	چون ساده شد ز نقش همه نقشها در اوست
تاروی دل چه یابد، کوراغبار نیست	چون روی آهنی ز صفا این هنر بیافت
تادلستان نگوید او را که رازدار نیست	گویم چه یابد او، نه بگویم، خموش به

و من هؤلاء من يعلم أنّ علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عینه قبل وجودها، و يعلم أنّ الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عینه من العلم به وهو ما كان عليه في حال ثبوته، فيعلم علم الله به من أين حصل. و ما ثم صنف من اهل الله أعلی و أكشف من هذا الصنف؛ فهم الواقفون على سرّ القدر،

(۱۹) س ۲۰ ی ۷.

(۲۰) قا: گردد.

(۲۱) قا: واردیات.

بدانکه حق تعالی را اسمائی است که آن مفاتیح غیب است، و آن را لوازم است
مسمی به اعیان ثابته، و همه این مفاتیح و اعیان در غیب حق و حضرت علمیه اوست،
و این همه شئون و اسماء داخل است در تحت اسم باطن. پس چون اراده حق متعلق به
ایجاد ایشان شد تا متصف شوند به وجود در ظاهر، چنانکه متصف بودند به ثبوت در
باطن، ایجاد کرد ایشان را به اسماء حسنی. و این اعیان است که متعلق می شود علم
حق — سبحانه و تعالی — به ایشان، و ادراک می کند این اعیان و لوازم و احکامش را بر
آنچه هست. و بیان این معنی نیز بتقدیم رسیده است که علم در مرتبه احدیت عین ذات
است مطلقاً^{۲۴}، و در واحدیت که حضرت اسماء و صفات است نسبتی است مغایر مر ذات
را. پس موجود نمی شود در علم از این [۳۴-ر] حیثیت که نسبت است مگر آنچه
نفس اعیان اعطای آن می کنند. پس علم تابع باشد مر معلوم را بدین اعتبار.

۵

۱۰

چون این مقدمه مهمل گشت، شروع به شرح معانی کنیم:
حضرت شیخ می فرماید که طایفه ای از این سبب که علم ایشان از سؤال منع
می کند، آنست که یقین می دانند که حق به بنده در جمیع احوال تابع است مر آن امر
را که عین ثابته عبد حالة الثبوت در غیب مطلق بر آن بود پیش از اکتسای خلعت
وجود عینی، و به تحقیق درمی یابد که علم حق — سبحانه و تعالی — به عبدی شبهه و
ریب حاصل است از عین ثابته او در غیب، و چون بنده این معنی را دریافت — که
آنچه از منافع مر او را حاصل است، و آنچه از مضار بدو واصل، هم از اوست، حتی علم
حق نیز تابع عین اوست — هیچ چیز از حق نتواند خواست، و به ذوق بشناسد که قبله
مخاطبه عالم ربانی — کرم الله وجهه — در این ابیات اوست؛

۱۵

۲۰

دواءك فيك و ما تشعر
و تزعّم أنك جسم صغير
و أنت الكتاب المبين الذي
وداءك منك و ما تبصر
وفيك انطوى العالم الاكبر
بأ حفره يظهر المضمّر

*

ای عین تو نسخه کتاب اول
احکام قدر چو بوده در وی مدرج
مشروح در آن صحیفه اسرار ازل
حق کرده به احکام کتاب تو عمل

۲۵

لاجرم بعضی از اهل شطح از این مقام گویند: «الفقیر لایحتاج الی الله تعالی». و در میان اهل الله هیچ صنف اعلی از روی کمال و اکشف از طریق حال از این صنف نیست؛ چه ایشان به حکم «موتوا قبل أن تموتوا» حدید البصر و مکشوف الغطاء عن النظر و مطلع بر سر قدراند. و این مشاهده حاصل نمی شود مگر بعد از فنای تام در حق و بقای کلی به بقای ذات مطلق، و بعد از تجلی حق مر او را به صفت ۵ علمیه، تا از زمره راسخین در علم باشد. قال الله تعالی: «ولا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء»^{۲۳}.

و این اختصاص مر بنده را از حق بحسب عنایت سابقه است، و حصول این مرتبه متوجهان در گاه و مسافران راه را دست نمی دهد مگر در سفر ثانی از اسفار اربعه که عبارت است از سفر در حق به حق. و از اهل نظر این طایفه اند واقف بر سر قدر، اما ۱۰ همه آن طایفه که وصول یافته اند به حق، و رجوع کرده به خلق، مطلع نیستند بر [۳۴-ب] اسرار قدر، اگر چه خوارق عادات و غریب حالات از ایشان بظهور آید، که عقلی دراک از ادراک آن به عجز و قصور اعتراف نماید.

و هم علی قسمین: منهم من یعلم ذلك مجملًا، ومنهم من یعلمه مفصلًا، والذی یعلمه مفصلًا اعلی و اتم من الذی یعلمه مجملًا، فانه یعلم ما فی علم الله فیہ إِمَّا ۱۵ باعلام الله إیاه بما أعطاه عبیه من العلم به، یعنی واقفان سر قدر بر دو قسم اند:

یکی آنکه سر قدر را علی طریق الاجمال می داند، و بعضی آنکه بر طریق تفصیل می شناسند. و آنکه مفصلًا می دانند، اعلی و اتم است از آنکه مجملًا می دانند؛ ۲۰ چه عالم به تفصیل می داند آنچه علم حق بدان متعلق است از احوال عین ثابتۀ عبد. و این علم شامل و معرفت کامل یا به اعلام حق باشد بنده را به آنچه عین او اعطا می کند از علم بدان طریق که القاء کند در روح و قلب بنده، و او را خبردار سازد که عین ثابتۀ او اقتضا می کند این احوال معینۀ را، بی آنکه مطلع گرداند بر عین ثابتۀ اش. بطریق کشف.

وإِمَّا أن یکشف له عن عبیه الثابتة وانتقالات الأحوال علیها الی ما لایتناهی، ۲۵ یا حجاب از روی عین ثابتۀ اش بر دارد، و بر طریق انتقالات احوال غیر

متناهیّه بر آن عین ثابتّه بنده را اطلاع دهد تا مشاهده این عین کند و مطلع شود بر^{۲۴} جمیع لوازم و احوال ملحقه او علی التمام در هر مرتبه و مقام.

و اگر عین این عبد مظهر اسم جامع الهی باشد چون عین رسول ما — صلیّ الله علیه و سلم — اطلاع او بر عین خویش عین اطلاع باشد بر جمیع اعیان؛ چه عین او محیط اعیان است چون احاطه آن اسم که این عین مظهر اوست مر جمیع اسماء را.

و اگر قریب باشد به آن عین در احاطه، اطلاع او بر اعیان بحسب آن تواند بود.

و اگر او را اصلاً احاطه نباشد، جز بر عین خویش مطلع نشود.

و هو أعلی: فإنه یكون فی علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لأن الأخذ من معدن واحد،

و صاحب کشف بر علم خویش از آن قسم دیگر اعلاست؛ چه علم او به نفس خود به منزله علم حق است بدو، از آنکه اخذ این هر دو علم از یک معدن است که آن عین ثابتّه عبد است.

و فرق در میان علمین آنست که علم حق بدان عین لذاته است نه بواسطه امری دیگر. و علم عبد به عین خویش و احوالش بوساطت عنایت الهی. چنانچه می گوید:

إلا أنه من جهة العبد عناية من الله سبقت له من جملة [۳۵-ر] أحوال عینه يعرفها صاحب هذا الكشف إذا أطلعه الله على ذلك، ای علی أحوال عینه،

یعنی: این قدر هست که مشاهده عبد بطریق مکاشفه عین خویش را با جمیع احوالش کماهی عنایتی است از سوابق الهی. و عین این عنایت نیز از جمله احوال عین ثابتّه است. و صاحب این کشف نیز چون به عنایت حق مطلع شود بر احوال عین ثابتّه خویش، در می یابد که این عنایت هم از جمله مقتضیات احوال عین ثابتّه اوست، لاجرم می گوید: بیت:

كان قنّدم، نیستان شکرم هم زمن می روید و من می خورم
امّا بدانکه عنایت حق و فیض پادشاه مطلق از وجهی منقسم می شود به دو قسم:

قسمی آنست که عین ثابتّه به استعداد جود اقتضای آن می کند، و این عنایت که بحسب فیض مقدّس است، تابع است مر عین ثابتّه را.

و قسمی دیگر آنکه ذات الهیّه مقتضی آنست به عین ثابتّه. و این عنایت بحسب فیض اقدس است که اعیان و استعداداتش اثری از آثار اوست. و فیض مقدّس نیز تابع است اورا. و مراد شیخ - مقدّس سرّه - قسم اوّل است، و لهذا نسبتش به احوال عین عبد کرد.

۵ فإِنَّه ليس في وسع المخلوق إذا أظّلعه الله على أحوال عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود عليها أن يطلع في هذه الحال على اطلاع الحق على هذه الأعيان الثابتة في حال عدمها لأنها نسب ذاتية لا صورة لها.

یعنی: چرا گفتیم که این کشف در بنده عنایتی است از سوابق عنایات الهی، از آنکه در وسع بنده نیست که در آن هنگام که حق - سبحانه و تعالی - اورا مطلع ساخته است بر احوال عین ثابتّه اش که مطلع شود در این حال بر اطلاع حق بر این اعیان در حال عدمش؛ چه آن اعیان نسب ذاتیه اند که آن را صورت نیست. و تحقیق کلام در این مقام آنست که اعیان ثابتّه علمی و خارجی نفس نسب نیستند، اما راجع اند به نسب ذاتیه، که آن صفات الهیه است. و از جهت شدت امتزاج و مناسبت اعیان را عین نسب دانست و حکم کرد به سلب صورت از اووالاً اعیان عبارت است از صور معینّه در حضرت علمیه، و اعیان ممکنات خود در خارج بی صور ۱۵ صورت نمی بندند.

فهذا القدر نقول إن العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه المساواة في إفادة العلم.

یعنی: علم حق سبحانه و علم عبد اگر چه از یک معدن است و از این معاهدت [۳۵-پ] مستثنا است اما این قدر است که علم عبد نیست مگر بعد از وجود و حصول صورتش، و علم حق به عین عبد پیش از وجود بود، و بعد از آن نیز هست؛ و علم عبد عنایت سابقه است از حق، و علم حق به سابقه عنایت از غیر نیست، لاجرم از این وجه فرق در میان دو علم ظاهر می گردد.

و من هنا يقول الله تعالى: «حتى نعلم» وهي كلمة محققة المعنى ما هي كما يتوهمه من ليس له هذا المشرب.

یعنی: از این حیثیت که علم تابع معلوم است از وجهی حضرت حق در کلام مجید می فرماید: «تا بدانیم مجاهدان و صابران را از شما». یعنی متعلّق می شود علم ما به اعیان ثابتّه مجاهدین و صابریّن. پس حاصل می شود علم بدین معنی که از اشخاص

انسانیه کدام مجاهد است و کدام صابر، و کیست که بدین صفت نیست.
اگر گوئی که: بر این تقدیر حصول حدوث علم حق لازم می آید بعد از آنکه نبوده است.

گوئیم: چون تعلق علم به معلوم ازلی و ابدی است، حدوث حصول لازم نمی آید غایه ما فی الباب تقدّم معلوم بر تعلق علم و بر علم نیز لازم می آید، اما چون تقدّم منتسبین بر نسبت تقدّم ذاتی است نه زمانی، حدوث زمانی لازم نمی آید. پس «حتی نعلم» کلمه ای است محققة المعنی در نفس امر، نه چنانکه گمان می برد محجوبی که او را این مشرب نیست. بیت:

گر مشرب صاف عاشقانش داری اعیان ز صفات حق جدانشماری
دافمایی او چو با صفت منکر نیست در دانش عینش چه درانکاری

و غایه المنزه أن يجعل ذلك الحدوث في العلم للتعليق وهو أعلى وجه يكون للمتكلم بعقله في هذه المسألة، ولولا أنه أثبت العلم زائداً على الذات فجعل^{۲۰} التعلّق له لا للذات. وبهذا انفصل عن المحقق من أهل الله صاحب الكشف والوجود.

یعنی: غایت آن کس که تکلم می کند به عقل خود در این مسأله بطریق برهان و تنزیه می کند حق را از سمت حدوث و نقایص آن، آنست که حدوث را راجع به تعلق دارد، و گوید: علم ازلی است و تعلق او به اشیاء حادث به حدوث زمانی، تا لازم نیاید که لازم صفت ذات باشد. و این اعلاّی وجه است متکلم را در این مسأله به نظری فکری. لاجرم اگر متکلم علم را مطلقاً صفت زائد بر ذات ندارد، این تعلق را نسبت می کند به علم نه به ذات، هر آینه از اهل تحقیق معدود گردد، و به ناهجانی مناهج [۳۶-ر] حقیقت اتصال یابد. اما بزیاد داشتن علم مطلقاً بر ذات متکلم منتقل گشت از اهل تحقیق، و به سلك ایشان منتظم نشد از آنکه محقق قایل است بر این که علم عین ذات است در مرتبه ای مطلقاً و در مرتبه ای دیگر عین اوست از وجهی و غیر او از وجهی آخر. و مرتبه اخیر به اعتبار بودن اوست به نسبتی از نسب ذاتیه. و چون مراد از محقق در این مقام آنست که منکشف شده باشد او را احدیت حق، و متجلی شده سریان وجود مطلق در مراتب وجودیه موجب مرتعدّد و تکثر را که موهم وجود اغیار تواند بود، و بحسب ذوق کشف امور را مشاهده کند بدآنچه هست شیخ — قدس الله

سرّه- تعبیر کرد از محقق به اهل الله و صاحب کشف و وجود، یعنی وجدان، چه این طایفه اند که به عین عیان می بینند، و به طریق کشف و وجدان می دانند که چون حقیقت یکی است که حقیقة الحقائق است متجلی و قابل بحسب هویت یکی است، و تغایر بحسب نسبت ظاهر می شود و اگر چه نسبت نیز همان حقیقت است. کما قال الشيخ:

فما ثمة و من ثمة و عین ثمة هو ثمة
فمن قد عمه خصه و من قد خصه عمه
فما عین سوی عین فنور عینه ظلمه
فمن یغفل عن هذا یجد فی نفسه غمه
ولا یعرف ما قلنا سوی عبدالله همه

دانی که چه می گوید، مگر می گوید که:

آنچه در پیش خلق اغیار است در بر عاشقان همه یار است
دوست را کی شناسد آن احول که به قید صور گرفتار است

عطّار نیز چون از این معنی بویی به مشام جانش رسید، فریاد برآورد که: ای ظاهر تو عاشق و معشوق باطنی مطلوب را که دید طلبکار آمده غیری چگونه روی نماید که هر چه هست عین دگر یکیست بدیدار آمده خواجه - قدس سرّه - در «نثر الجواهر» می فرماید که: «وجود کیست که غریق لجه این بحر بی پایان و حریق شعله این آتش بی امان نیست». این ضعیف گوید:

در ذات تو جان عاشقان مستغرق گیتی شده از دو حرف امرت مشتق
با آنکه منزهی ز امر اطلاق این طرفه که هم مقیدی هم مطلق
وله - قدس الله سرّه - بیت:

آیات توئی ناصب آیات توئی -اننده اسرار و خفیات توئی
گر داند و گر نداندت جوینده مطلوب توئی، غایت غایات توئی

ثم نرجع إلى الأعطیات فقول: [۳۶-پ] إن الأعطیات إما ذاتية أو اسمائية.

فأما المِیَح و الهبات و العطایا الذاتية فلا تكون أبداً إلا عن نجل الهی. و المتجلی من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلی له و غیر ذلك لا يكون. فاذن المتجلی له ما رأى سوي صورته فی مرآة الحق،

«اعطیات» جمع «اعطیه» است و «اعطیه» جمع «عطا». و «میح» جمع «منحه» نیز به معنی عطا است. چون شیخ در اوّل فص ذکر کرد که آن عطایا بعضی ذاتیه است و بعضی اسمائیه، و این انقسام به قسمین را تشبیه کرد به انقسام سؤال به قسمین، و کلام منجر شد بجهت استعداد و اعیان، و مباحث آن را بقدر احتیاج استیفاء

کرد پس رجوع کرد به مقصود از بیان قسمین اولین واستیناف قسمت کرد از برای طول کلام و جمله معترضه بین المرام. و در مقام بیان فرق فرمود:

اما عطایای ذاتیه را تحقق به تجلی الهی است، و چون حق — سبحانه و تعالی — به ذات خود تجلی کند، تجلی او جز به صورت متجلی له — که عبد است — نباشد، و جز بحسب استعداد او تجلی نکند؛

به قدرر وزنه افتد شعاع در خانه اگرچه جمله جهان پر ز نور خورشید است از آنکه ذات الهی را صورتی معین نیست تا بدان صورت تجلی کند، و میان متجلی و متجلی له از مناسبتی چاره نیست؛ چه استفاضه از مبدأ فیاض بی وجود مناسبت صورت نبندد. و چون متجلی ذاتی است مطلق، که به اسمی و صفتی معین مقتید نیست، پس متجلی له را — اعنی بنده را — چاره نباشد از آنکه رقیه خویش را از ربقه قیود مشخصه خلاص سازد، و دست از عبودیت اسماء جزئی و تفرقه صفات به کمال اخلاص بر دارد و طلب مقام شهود به اضمحلال رسوم و نفی قیود کند، مگر قیدی که بدان متمیز است ذات او از ذات پروردگارش، از آنکه ممکن نیست که چیزی از ذات خود خلاص شود مگر به فنا. و بر تقدیر فنا بنده معدوم شود، و سخن در حال وجود اوست. پس این قید در اطلاق او قادح نیست از آنکه او به این قید، «او» است. خواجه — قدس سره — در بیان این مقام در «نثر الجواهر» آورده اند:

بر عقل چو کشف پرده ها بود محال	عقل از پس پرده گرد از عشق سؤال
تا هست رونده هستی اوست حجاب	ور نیست شود که بهره یابد ز وصال
بنگر که چه گفت عشق با عقل سلیم	من خضر زما نم و تو موسی کلیم
خواهی که شوی ز صحبتم برخوردار	یکسوی نه اعتراض و بنما تسلیم

پس [۳۷-ر] وقتی که بنده از قیود خلاص یابد، از این حیثیت میان او و پروردگار مناسبتی حاصل شود. پس به تجلی ذاتی مشرف شود و عین صورت خود را در مرآت حق ببیند؛ بیت:

ای دل ز قیود چون فنا بگزینی	واندر طمسع شهود حق بنشینی
چون پرده غیرت از میان برخیزد	در آینه خدای خود را بینی

و اما آنچه در میان طایفه مشهور است که تجلی ذاتی موجب فنا و ارتفاع اثینیت است، آن وقتی است که تجلی ذاتی به صفت قهر و وحدت باشد که اقتضای ارتفاع غیریت و از روی غیریت استدعای انتفای اثینیت می کند. و از برای این معنی حق

— سبحانه و تعالی — در کلام مجید «واحد قهار» گفت آنجا که فرمود: «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار»^{۲۶}.

و می‌شاید که آنچه از کلام شیخ — قدس سره — مفهوم می‌شود که تجلی ذاتی مستلزم فنا نیست، محمول باشد بر حال بقا بعد از فنا، و بر این تقدیر تجلی دیگر باره موجب فنا نیست؛ بیت:

چون عشق ترا کند زهستی اخراج باقی به بقای حق شوی در معراج
آنگاه فنا راه نیابد در تو شه برده ویران ننهد هیچ خراج

و مراد از این استعداد، استعداد جزوی است که عین متجلی له راست بعد از تخلص از مقتضیات نفس و طهارت از کدوراتش، و الا امر مشتبّه گردد از آنکه نفس در بعضی احوال متجلی می‌گردد، و صاحبش ذوق ربوبیت می‌چشد، و پیش از خلاصی از رِقِّ عبودیت سربه‌کبر یا می‌کشد و لمّ شیطانی از لمّ رحمانی در نمی‌یابد. و چون تمییز دشوار است و قاید توفیق در کار، گاه می‌باشد که مدعی اظهار ربوبیت می‌کند و دم از مقام طایفه‌ای می‌زند که از قیود موهوم هستی رسته‌اند، و به کلّیت وجود در دوست پیوسته، آن مدعی در طریق کبریا و نخوت پویان و عشق حقیقی در مخاطبه او گویان. بیت:

ای مرده‌ای که در توز جان هیچ بوی نیست رور و که عشق زنده دلان مرده شوی نیست
هرگز خزان بهارشود؟ هین مجو محال حاشا بهار هم‌چو خزان زشت خوی نیست
گیرم که سوزد آتش عشاق نیستیت شرم‌ت کجا شدست ترا هیچ روی نیست
عاشق چو ازدهاست تو یک کرم نیستی عاشق چو گنجهاست ترا یک تسوی نیست

وما رأى الحق ولا یکن أن یراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فیه : کا لمرأة فی الشاهد إذا رأیت الصورة فیها [۳۷- پ] لا تراها مع علمک أنك ما رأیت الصّور أو صورتک إلا فیها.

یعنی: آن کس که تجلی ذاتی او را حاصل است با آنکه داند که صورت خود را در آینه حق ببیند، حق را نبیند، و ممکن نباشد که ببیند. چنانکه ناظر در آینه صورت خود را ببیند، و با آنکه داند که صورت خود را در آینه ببیند، آری، بیت:

چنان ببیند دو چشم‌ت که ذره را بینی میان روز و نبینی توشمس کبری را
ز چشم‌بند و یست اینکه روز می‌بینی میان بحر و نبینی توموج دریا را

و تحقیق کلام در این مقام آنست که بنده مادام که باقی است خلاص از جمیع قیودش میسر نشود بلکه از بقاء ما به التَّعَيَّن که چاره نیست هنوز مناسبت تامه حاصل نگردد. پس^{۲۷} او را رؤیت و شهود حق ممکن نباشد چنانکه در آینه مصیقل اگر چه صورت خود را بینی، اَمَّا آن مواضع را از آینه — که صورت را در آن موضع می بینی — نتوانی دید .

تا تو خود را پای بندی، با دداری درد و دست خاک بر خود پاش کز توهیچ نگشاید ترا تا از تو اثری باقی است و صورت خود را در آینه می بینی، از دیدن تمامی آینه محرومی، با آنکه می دانی که ظهور صورت تو جز در آینه نیست. بیت:

تو محجوب از او هم زدست خودی چو ماهی گرفتار شست خودی

حاصل آنکه چون انسان به کمال رسد، متجلی شود به تجلی ذاتی حق، حصه ای که او راست از وجود مطلق، و آن حصه عین ثابتۀ اوست. پس صورت عین خود را ببیند نه حق را. و ممکن نیست که او را ببیند از برای تقیید بیننده و اطلاق حق و متعالی بودن او از صورت معینۀ حاصره. آری، بیت:

حجاب طلعت جانان تویی تست ای نادان حجاب از پیش بر خیزد چو تراز خودشوی یکتا
برای رحمت فردا مباش امروز در زحمت اگر دیدار می جوئی زدید خویشتن فردا

فأبرز الله ذلك مثلاً نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلى له أنه ما رآه.

پس حق تعالی مثال از برای تجلی ذاتی ابراز کرد تا متجلی له داند که چه می بیند، و به زبان حال از آینه جمال این خطاب بشنود؛ بیت:

گر چه بسیاری به سر گردیده اند خویش را دیدند و خود را دیده اند
هیچ کس را دیده بر ما کی رسد چشم موری بر ثریا کی رسد
ای شده اند رجوال خویشتن [۳۸-ر] می پرستی هم خیال خویشتن
کار بیرون است از تصویر تو چند جنبانم بگوزنجیر تو

وما تمّ مثال أقرب ولا أشبه بالرؤية والتجلي من هذا. وأجهد في نفسك عندما

تري الصورة في المرأة أن ترى جرم المرأة لا تراه أبداً البتة حتى إن بعض من أدرك

مثل هذا في صور المرايا ذهب إلى أن الصورة المرئية بين بصر الرائي وبين المرأة.

و اینجا هیچ مثال اقرب و اشبه به رؤیت و تجلی ذاتی از این مثال نیست،

زیرا که اگر جهد کنی در آن حالت که صورت را در آینه می بینی که جرم آینه را بینی، نتوانی دید تا بغایتی [که] بعضی ناظران در آینه گفتند که: « صورت میان چشم ناظر و آینه است نه در آینه، و صورت مرئیة حاجب است از رؤیت مرآت».

تویی حجاب خودارنه زدوست خالی نیست به هرجهت که نهی روی از نشیب و فراز

هذا أعظم ما قدر عليه من العلم، والأمر كما قلناه وذهبنا إليه.

۵

یعنی: اعظم امور بر آن آینه مُدرج است، و امر آنست که ما گفتیم و بر آن رفتیم که این آینه مثالی است که حق — سبحانه و تعالی — نصب کرده است از برای تجلی ذاتی، تا هر کس از اهل عالم در وی نظر اندازد، و جز صورت خود نبیند. پس داند که ذات الهیّه را دیدن ممکن نیست مگر در هنگام تجلی اسمائی از ورای حجب نوریّه و صفاتیّه، كما جاء فی الحديث: «سترون ربکم كما ترون القمر ليلة البدر». و امثال این در احادیث بسیار است. قال الشاعر:

۱۰

كالشمس تمنعك اجتلاءك وجهها و اذا اكتست برقيق غيم أمكنا
دلیر در رخ خویش نمی توان نگر است که هم فروغ خود او را حجاب می گردد
وقد بنا هذا فی الفتوحات المکیة.

۱۵

شیخ در باب شصت و سیوم از «فتوحات» در معرفت بقای نفس در برزخ میان دنیا و آخرت از برای تعریف حقیقت برزخ می فرماید که: برزخ حاجزی است معقول میان متجاورین، که این برزخ از یکی از این دو متجاور نیست بلکه در وی قوت از هر یکی هست. چون خط فاصل در میان ظلّ و شمس، و آن جز خیال نیست، چنانکه [آدمی که] صورت خود در آینه می بیند و به علم قطعی در می یابد که ادراک صورت خود به وجهی از وجوه کرده است و از وجهی دیگر نکرده، از آنکه بجهت صغر جرم آینه و کبر او [۳۸-پ] صورت خود را گاهی صغیر می بیند و گاهی کبیر. و دیدن صورت خود را منکر نمی تواند شد. و می داند که صورت نه در آینه است و نه در میان او و آینه. پس او نه صادق باشد من کل الوجوه، و نه کاذب در این قول که گوید: صورت خود را دیدم، صورت خود را ندیدم. پس تأمل کن که این صورت کجاست و محل او کدام است، و شأن او چیست. پس او منفیی است ثابت، و موجودی است معدوم، و معلومی است مجهول، لاجرم حضرت حق — سبحانه و تعالی — آینه را از برای صرف مثال اظهار کرده است تا بنده بتحقیق داند که در ادراک آنچه در عالم است چون نصیب او عجز و حیرانی است هر آینه در معرفت خالق و وظیفه او غیر اعتراف به نادانی نیست.

۲۵

بیت:

پیدا و نهانم و نه پیدانه نهان در عالم لامکان و محبوس مکان
هم هستم و هم نه، بشنوا این قول غریب هم باشم و هم نه بنگر این طرفه بیان
آنچه از «فتوحات» به نظر آمده که مناسب این مقام است، اینست.

و إذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق. فلا تطمع ولا
تتعب نفسك في أن ترقى في أعلى من هذا الدرج^{۲۸} فما هو ثم أصلاً، وما بعده
[الا] العدم المحض.

یعنی هر گاه که در یافتی این مقام را به ذوق و وجدان، نه به علم و عرفان، و
حاصل شد ترا تجلی ذاتی از حق به غایتی رسیدی که بالاتر از او غایتی متصور نیست،
و به نهایتی مرقی شدی که منتهای مسالك سالکان طریق الهی است و آن ذات است.
لاجرم دل از طمع بردار، و نفس خود را در تعب مدار به هوای آنکه به درجه عالی تر از
این ارتقاء یابی که «لیس وراء عبادان قرية»، زیرا که بعد از این جز عدم محض
ن تواند بودن که: الشئ اذا جاوز حده انعكس صده.

ألا كلُّ شيءٍ ما خلا الله باطل

و بیاید دانست که ظهور عین سالک بر سالک عین ظهور حق است بر وی، و
دیدن او صورت عین خود را عین دیدن اوست حضرت حق تعالی را از آنکه عین ثابتۀ او
مغایر حق نیست مطلقاً؛ چه شأنی است از شئون حق، و صفتی است از صفات او، و
اسمی از اسماء او، و از وجهی عین اوست و از وجهی غیر او. پس عارف این حال
گوید؛ بیت:

پیوسته ز کار خویش حیرانم من زیرا که ز چشم خویش پنهانم من [۳۹-۲۰]
هم جمله توئی و هم منم جمله ولیک چون درنگرم هیچ نمی دانم من
لاجرم از روی عدم مغایرت چون سالک مشاهده ذات خود کند، مشاهده او
کرده باشد. و حسین منصور از اینجا گفت:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنأ
فإذا أبصرتني أبصرتة وإذا أبصرتة أبصرتنا
این حسین را نیز از این خمخانه جامی است، و در میان دردی کشان میکده دردش

نامی، لاجرم از سر ذوق و مستی می گوید؛ شعر:

لئن جَعَلْتُ لغيرِ خاطری وطنای لکننت اسرک ممن یعبد الوثنا
ولست اقبل جنات مکان لقی و کیف آخذ بخسای لیوسفی ثمنای
منی جعلت من احداق النهی قدحا سقیت ذوق مدام تسلب الفطنا
فنیست فیک لادراک البقاء و قد وصلت منزلة فیها لانت انا ۵

*

ای هم تونه من، من نه تو، هم من تو، تومن هم جان و تنی وهم نه جانی ونه تن
مشرک باشد کسی که او غیر تودید کافر باشد کسی که گفت از توسخن
فهو مرآتک فی رؤیتک نفسک، وأنت مرآته فی رؤیته اسماء و ظهور احکامها.

پس حضرت - جلّت عظمته - آینه تو باشد تا در او مطالعه ذات خویش
کنی، و تو آینه حق باشی تا در تو مشاهده اسماء و ظهور احکامش کند از آنکه به
وجود ظاهر می گردد اعیان ثابته و کمالاتش، و به اعیان ظهور می یابد اسماء وجود و
احکام صفاتش؛ چه محل سلطنت اسماء الهی اند. و اشارت حضرت نبوی - صلی الله
علیه و سلم - هم به این معنی است اُعْنِیْ به رؤیت بنده ذات خود را در مرآت حق و
مشاهده حق اسماء و صفات خود را در مرآت بنده، آنجا [که] گفت: «المؤمن مرآة
المؤمن». و مؤمن نامی است از نامهای حق - سبحانه و تعالی - بیت:

دیدار خدا آب حیات است مرا نادیدنش از مرگ نجات است مرا
من آینه صفات و اسماء حقم حق آینه ظهور ذات است مرا
آری جمیل را که محب جمال باشد جز با آینه کار نیست، و از پرتو انوار دیدارش غیر
آینه بر خورداری نی. بیت:

ما فتنه بر توایم و توفتنه بر آینه ما را نگاه بر تو، ترا اندر آینه
تا آینه جمال تودید و تو حسن خویش تو عاشق خودی ز تو عاشق تر آینه
ولیست سوی عینه.

یعنی: مرآتی که عین تست، غیر عین او نیست مطلقاً، [۳۹- پ] چنانکه
محبوب گمان می برد، و از اهل صفا که جان به هوای دیدار جانان از زنگار تعلقات و
تعینات مصفا ساخته اند، و هم به چشم دوست نظریه مقام احدیت انداخته، این
خطاب نمی شود که در مخاطبه او می گویند؛ بیت:

ای دل مبتلای هر جایی اندرین خاکدان چه می پایی

کمترین آشیانه‌ات سدره است
قدسیان بر تو جمله رشک برند
وصف ذاتت نمی‌توانم کرد
قطره‌ای چون به بحر غرقه شوی
خود ز دریا شنو که می‌گوید
هم تو خود در جمال ما بنگر
بلکه هم ناظری و هم منظور
از تو زبید حسین اگر گویی
که جهان صورت است و معنی یار

۵

فا خلط الأمر وانهم:

۱۰

پس کار مرئی در آمیخت و مبهم و مشتبه شد که آنچه می‌نماید حق است یا
عبد، از آنکه بنده می‌بیند در ذات او عین خود را، و حق تعالی می‌بیند در عین بنده اسماء
خود را، و عین بنده از این وجه که از جمله اسماء حق است و اسماء او عین اوست.
پس پوشیده گشت حال مرئی در مرآتین که حق است یا عبد. بیت:

۱۵

چنان به جان من آمیخت دوست از سر لطف
که نیست فرق ز جان عزیز ما تا دوست
بدان مقام رسید اتصال من با او
که باز می‌نشناسیم که این منم یا دوست

فمنا من جهل فی علمه فقال: «والعجز عن درك الادراك إدراك، و منا من علم فلم
يقبل مثل هذا وهو أعلى القول،

۲۰

و طایفه‌ای از ما تمییز کرد [میان حق و عبد]، و نگفت مثل آنکه طایفه اول
گفت. و این سکوت و عدم قول بحسب مرتبه اعلاست از مرتبه گفتن، زیرا که اظهار
عجز در سکوت بیشتر است. یا معنی آنست که صاحب تمییز چون دانست که حق
من حیث الذات مرآت ذات عبد است، و عبد مرآت حق، به اعتبار اسماء او از حیرت
اضطراب [۴۰-ر] نکرد و قایل به عجز نشد. و این اعلاست از قول به عجز، از آنکه
دانستن حقیقت امر است بر آنکه هست. پس علم این طایفه را همچو طایفه اول اعطای
عجز نکرد؛

۲۵

بل أعطاه العلم السکوت كما أعطاه العجز.

بلکه علم او را اعطای سکوت کرد و آرام دل و نور یقین ثمره داد، یا از روی تمکن در مقام تمکین، چون اهل تلون اضطراب نکرد، چنانکه دیگری را اعطای عجز کرد، و مضطرب ساخت. کما قیل: «الشک ريبة و الصدق طمأنينة». لاجرم سکوت این طایفه به خاموشی دیگری نمی نماید، چنانکه حضرت مولوی در مثنوی می فرماید؛ بیت:

من ز شیرینی نشینم زوترش من ز بسیاری گفتم خموش ۵
و هذا هو اعلی عالم بالله تعالی.

و این داناترین علما با الله تعالی است از آنکه شناسای عالترین مراتب و مقامات است، و در هر مقامی اعطای حق آن مقام بتقدیم می رساند. بیت:

گاه مهر خامشی بر لب نهد گاه داد شرح اسرارش دهد
نی مقالاتش ز حیرانی بود نی سکوت او ز نادانی بود ۱۰

ولیس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء، ومابراه أحد من الانبياء و
الرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم، ولا يراه أحد من الاولياء إلا من مشكاة
الولي الخاتم، حتى أن الرسل لا يرونه - مني رأوه - إلا من مشكاة خاتم الأولياء:

یعنی: این علم حاصل نیست باصالت، مگر خاتم رسل و خاتم اولیا را، از برای
آنکه احاطه به جمیع مقامات و مراتب و ادراک کلی و جزئی و کثیر و قلیل و حقیر و ۱۵
جلیل آن و تمیز در میان ایشان باصالت دست نمی دهد مگر مظهر اسم اعظم را و
مجلای آن را ظاهراً و باطناً، و آن خاتم رسل و خاتم اولیا است.

و لهذا هیچ احدی از رسل و انبیا مشاهده حق و مراتبش نمی کنند مگر از
مشکات رسول خاتم که ممد هم و قدوه طریق امم و مفتاح خزاین جود و کرم است،
چنانچه هیچ احدی از اولیا مشاهده جمال حق نمی کند مگر از مشکات ولی خاتم که ۲۰
روح الله و کلمه ملقی به مریم است، حتی رسل نیز در حالت مشاهده از مشکات او
بینند.

و تدقیق و تحقیق مرام در این مقام آنست که انبیا مظاهر اتمهات اسماء حق اند،
و این اتمهات داخل در حیطه اسم اعظم جامع که مظهر او حقیقت محمدیه است و لهذا
امت او نیز «خیر امم» و شهدای روز قیامت و حبیب اله مزکی ایشان، و علمای ۲۵
این امت چون انبیای بنی اسرائیل اند، و چون شأن نبوت و رسالت مأخوذ از مقام
اوست علیه السلام، و مراتب این هر دو یعنی نبوت [و رسالت] به اختتام [۴۰- پ] پیوست
نه مرتبه ولایت که، آن باطن نبوت و رسالت است که انقطاع بدو راه

نمی‌یابد. پس این مرتبه ظاهر می‌شود در اولیا بحسب استعدادات ایشان، گاهی بیش و گاهی کم، تا غایتی که منتهی شود به خاتم که مستعد مظهریت تمامی سر ولایت است، و آن حضرت عیسی است علیه السّلام، و صاحب این مرتبه نیز بحسب باطن خاتم رسل است که مظهریت اسم جامع او راست.

پس چنانکه حضرت حق — سبحانه و تعالی — تجلّی می‌کند مر خلق را از ورای حجب اسماء که تحت مرتبه اوست، همچنین خاتم رسل نیز متجلّی می‌شود مر خلق را از عالم غیب در صورت خاتم الاولیاء. پس مظهر ولایت تامه او باشد.

و چون هریکی از انبیا و اولیا صاحب ولایتی است و خاتم انبیا مظهر جمیع ولایات، پس حصّه هریکی از مقام جمع او باشد. لاجرم خاتم رسل حق را نمی‌بیند مگر از مرتبه ولایت نفس خود، نه از مرتبه دیگری تا نقصان لازم آید. و مثال این خازن است که به امر سلطان حواشی را از خزینه عطا می‌دهد، و سلطان نیز از او همچون دیگران چیزی می‌ستانند. و این موجب نقص نتواند بود.

اگر چه مال به دست خزینه دار بود ولی عطاش به فرمان شهر یار بود
بظاهر ارچه ز خازن طلب کند شه مال چو مال خویش ستاند از او نه عار بود^{۲۹}
فإن الرسالة والنوة — أعنی نبوة التشريع و رسالته — تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبداً.

یعنی رسالت و نبوت تشریعیه منقطع می‌شود اما ولایت ابداً انقطاع نمی‌پذیرد، از برای آنکه رسالت و نبوت از صفات کونیّه زمانیه است. پس به انقطاع زمان، نبوت و رسالت منقطع می‌گردد، و ولایت صفت الهیه است لهذا حق — سبحانه و تعالی — خود را «ولی حمید» خواند، و در آیتی دیگر فرمود: «اللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا»^{۳۰}. لاجرم ولایت ازلاً و ابداً انقطاع نمی‌یابد، و هیچ احدی را از انبیا و اولیا امکان و صول نیست به حضرت الوهیت، مگر بواسطه ولایت که باطن نبوت است. و این مرتبه از روی جامعیت اسم اعظم خاتم انبیا راست، و از طریق ظهور او در شهادت بتمامی خاتم اولیا را. پس صاحب او واسطه است در میان حق و جمیع انبیا و اولیا.

و هر که امعان نظر کند در جواز واسطه بودن ملك در میان حق و انبیا، هر آینه قبول تواند کرد وساطت مظهر باطن اسم جامع الهی را، أعنی خاتم ولایت را که از

(۲۹) قا: باشد.

(۳۰) س ۲ ی ۲۵۷.

روی مرتبه عالی تر است از ملک، بلکه «فلك را زیر خود کرسی نخواهد + ملك را پیش خود محرم نداند» در میان [۴۱-ر] خلق و حق.

و در قول شیخ - قدس سره - که نبوت و رسالت را به تشریع تقیید کرد، سری است، و این سر آنست که نبوت و رسالت منقسم می شود به قسمین: قسمی متعلق به تشریع و قسمی متعلق به انباء از حقایق الهیه و اظهار اسرار غیوب. و از روی ۵ باطن امداد و ارشاد عباد. به حضرت حق و القای اسرار عالم ملك و ملکوت و کشف سر ربوبیت که مستتر است به مظاهر اکوان، از برای قیام قیامت کبری، و ظهور آنچه حق موسوم گردانیده است آن را به ستر و اخفا.

فالمرسلون، من کونهم أولیاء، لایرون ما ذکرناه إلا من مشاکاة خاتم الأولیاء، فکیف من دونهم من الأولیاء؟

۱۰

پس ارباب رسالت با وجود جمال ولایت و کمال جلالت چون مشاهده حقش نمی کنند مگر از مشکات خاتم ولایت، سایر اولیا بطریق اولی استفاضه بوساطت او کنند. و شیخ - قدس سره - در کتاب «عنقاء مغرب» آورده است که: «مؤمن در تحت لوای خاتم ولایت است چنانکه در متابعت زیر لوای ولای سید ماست علیه السلام».

۱۵

و ان كان خاتم الاولیاء تابعاً فی الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشریع، فذلك لا یقبح فی مقامه ولا یناقض ما ذهبنا إلیه فإنه من وجه یكون أنزل كما أنه من وجه یكون أعلى. وقد ظهر فی ظاهر شرعنا ما یؤید ما ذهبنا إلیه فی فضل عمر^۳ فی أساری بدر بالحکم فیهم وفی تأبیر النخل.

یعنی: اگر خاتم اولیا تابع باشد در حکم تشریعات خاتم رسل را، قاذح مقام او نیست و متبوع بودن او را در ولایت مناقض نی.

و مراد از خاتم اولیای محمد - علیه الصلوة و السلام - مهدی است که از اولاد نبی است و از عرب، و ظاهر خواهد شد. و یا عیسی است که ظهور او از عجم خواهد بود. چنانکه تفصیل آن خواهد آمد.

و وجه دفع مناقضه آنست که خاتم اولیا از وجهی انزل و از وجهی اعلاست، و ۲۵ در ظاهر شرع اموری به ظهور پیوسته که مؤید این مقاتل تواند بود، چنانکه در حکم أساری بدر فضیلت عمر را بود - رضی الله عنه -.

و قصه آنست که بعضی اهل مکه در حرب بذر اسیر گشت و حضرت رسول — علیه السلام — در شأن اسراء با صحابه مشورت کرد. صدیق — رضی الله عنه — با اخذ فدا اشارت فرمود. و عمر به قتل صواب دید و گفت: بفرمای تا هر یکی از ما به ضرب اعناق اقارب خویش قیام نمائیم. خواجه — علیه السلام — میل به قول صدیق فرمود از برای امید داشتن ایمان از ایشان، و رجای [۴۱-ب] زیادتی عدت و عدد اهل اسلام. و هم از برای آنکه عباس — رضی الله عنه — در میان اساری بود. پس هر اسیری را به چهل اوقیه فروختند، و رسول — علیه السلام — بر عباس — رضی الله عنه — فدای او و فدای جعفر طیار الزام کرد. پس عم او گفت: ای محمد عم خود را گدایی می فرمایی، مرا نیست آنچه طلب می نمایی. خواجه — علیه السلام — گفت: ای عم وقت بیرون شدن نه ام فضل را گفتمی که نمی دانم تا حال چگونه خواهد بود مگر این معلوم را که عارضه ای طاری شود ایام را نافع باشد. عباس — رضی الله عنه — گفت: از کجا می گویی و این خبر از که شنیدی؟ و در آن روز میان ما هیچ کس نبود. حضرت خواجه فرمود: پروردگار من مرا خبردار ساخت. عباس — رضی الله عنه — ایمان آورد و حسن اسلام و توفیق دوام در یافت. پس این آیت کریمه نازل شد: «ماکان لنبی ان یکون له اسری حتی یثخن فی الارض»^{۳۲}. یعنی: پیش از تو هیچ پیغمبری را اسیر کردن یا فدا گرفتن نبود تا غالب شود در زمین. «تریدون عرض الدنیا». به بیع اساری عرض دنیا می خواهید. «والله یرید الاخرة»^{۳۳}. و حق — سبحانه و تعالی — آخرت را می خواهد یعنی قوت اسلام را به قهر کفار.

چون این عتاب آمد، رسول — علیه السلام — می گریست و اصحاب در گریه بودند که عمر^{۳۴} — رضی الله عنه — آمد و گفت: سبب گریستن چیست؟ مرا نیز خبردار سازید تا به موافقت شما من نیز گریه کنم. رسول — علیه السلام — فرمود: «لو نزل فینا العذاب لما نجاء الا انت».

پس رسول — علیه السلام — در این حکم فضیلت عمر را اثبات کرد، با آنکه سید اولین و آخرین است. و این قادح نیست در مقام و مرتبه او — علیه السلام —.

و در سالی حضرت خواجه — علیه السلام — مردم را از تأبیر نخل منع کرد، و از

(۳۲) س ۸ ی ۶۷.

(۳۳) س ۸ ی ۶۷.

(۳۴) قا: «عمر» بوده و بوسیله شخصی متأخر «علی» شده است.

هیچ نخل داخل حاصل نشد، تا رسول — علیه السّلام — گفت: «انتم اعلم بأمور دنیا کم». پس اثبات فضل کرد مر مخاطبین را، و این نیز قاذح مقام و مرتبه او — علیه السّلام — نیست.

فما يلزم الكامل أن يكون له التقدّم في كل شيء وفي كل مرتبة، وإنما نظر الرجال إلى التقدّم في رتبة العلم بالله: هنالك مطلبهم. وأما حوادث الأكوان فلا تعلق لخواطرهم بها، فتحقق ما ذكرناه.

یعنی از کلام سابق معلوم شد که کامل را در هر چیزی و در هر مرتبه ای تقدّم لازم نیست، از آنکه نظر مردان درگاه اله بر تقدّم است در رتب علم باللّه، و غایت مطالب و نهایت مآرب ایشان اینست، امّا خواطر ایشان متعلّق به حوادث [۴۲-ر] اکوان نیست. پس دریاب آنچه ما ذکر کردیم.

ولما مثل النبي صلى الله عليه وسلم — النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنته، فكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبنته. غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها كما قال لبنته واحدة. وأما خاتم الأولياء فلا بدله من هذه الرؤيا، فيرى ما مثله به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويرى في الحائط موضع لبنتين، واللبن من ذهب وفضة. فيرى اللبنتين اللتين تنقص الحائط عنهما وتكمل بهما، لبنه ذهب ولبنة فضة. فلا بد أن يرى نفسه تنطع في موضع تينك اللبنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين. فيكمل الحائط.

یعنی: چون خاتم رسل — علیه السّلام — تمثّل کرد نبوت را به حایطی که تمام شده بود و کمال یافته و موضع يك خشت مانده، و نفس خود را در موضع آن لبنة منطبع دیده. پس چاره نیست خاتم اولیا را از دیدن آن رؤیا، بجهت مناسبت و اشتراك در مقام ولایت.

اما می باید که این خاتم ولایت یعنی ولایت خاصه محمدیه موضع در خشت خالی بیند و خود را بدان منطبع یابد و حایط بدان تمام شود.

و در فتوحات می گوید: در رؤیا حایطی دیدم از ذهب و فضه، و موضع دو لبنة خالی بود. من در آن دو موضع منطبع شدم و حایط تمام شد. و تعبیر کردم که ختم ولایت^{۳۵} به من خواهد بود. و بر مشایخ عصر رؤیا را عرضه کردم و رأی را بگفتم، ایشان نیز بر وفق تعبیر من تأویل کردند.

و در فتوحات تصریحات دارد که مراد از این ولایت، ولایت خاصه محمدیه و ختم ولایت مطلقه به عیسی — علیه السّلام — [است].

و در اوّل فتوحات می گوید: رسول — علیه السّلام — مرا و خاتم ولایت مطلقه را دید، و با او گفت: این مرد — و اشارت به من کرد — عدیل و خلیل تست بواسطه اشتراك در خاتمیت.

و در فصل ثالث عشر در اجوبه محمد بن علی الترمذی می آرد که: ختم دو است: یکی ختم ولایت مطلقه، و یکی ختم ولایت محمدیه.

اما ختم ولایت علی الاطلاق عیسی است — علیه السّلام — که او ولی است نبوت مطلقه [را] در زمان این امت، و محجوب از نبوت تشریعی^{۳۶} و رسالتش گشته، پس در زمان نزول وارث باشد و خاتم که هیچ ولی بعد از او نباشد.

پس اوّل امر به نبی بود که آن آدم است علیه السّلام، و آخر نیز نبی [را بُود] که آن عیسی است اما نبوت اختصاص به تشریع، لاجرم عیسی — علیه السّلام — را دو حشر باشد: یکی در میان ما، یعنی اولیا؛ و دیگر در میان انبیا و رسل.

و اما ختم ولایت آن مردی است از عرب از اکرم قبایل [۴۲-پ] و جامع اشرف فضایل و من در سنه خمس و تسعین و خمسمائه او را دریافتم، و علامت ختم از او مشاهد کردم، و آنچه از دیگران مخفی بود بر من روشن گشت، و او را مبتلا به بلای اهل انکار دیدم و چنانکه در نبوت تشریع ختم به محمد بود علیه السّلام، ولایتی که حاصل از وارث محمدی است بر این مرد ختم می گردد به ولایتی که حاصل باشد از سایر انبیا، از آنکه اولیا که وارث ابراهیم و موسی و عیسی باشند بعد از خاتم ولایت محمدی موجوداند و از خاتم ولایت محمدی خود را می خواهند، واللّه اعلم.

و السبب الموجب لكونه رآها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضة، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الاحكام، كما هو آخذ عن الله في السرما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه، لأنه يرى الأمر على ما هو عليه، فلا بد أن يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن، فانه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به الى الرسول. فان فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع،

یعنی: سببی که موجب موضع لبنة دیدن بود خاتم ولایت را، آنست که تابع

- است شرع خاتم رسل را در ظاهر، و اتباع احکام او در شرع بتقدیم می‌رساند، و این صورت متابعت او موضع لبنة فضاء است و به انطباعش در وی، متابعت تمام می‌گردد و بعد از او متابعت نمی‌ماند، چنانکه بعد از او هیچ ولی نمی‌ماند. کما اشار بقوله: «فاذا قبضه الله و قبض موسی زمانه بقی من بقی مثل البهائم لایحلون حلالا و یحرمون حراما یتصرفون بحکم الطبیعة شهوة مجردة عن العقل و الشرع فعلیهم یقوم الساعة».
- ۵ تمثیل نبوت به لبنة از آن جهت کرد [که] درفضه بیاض است و سواد، و بیاض مناسب انوار حقانیّه، و سواد مناسب ظلمت خلقیه و نبوت صفت خلقیه است و در وی حقیقه؛ لاجرم بدین دو جهت صورت لبنة فضی را مناسب است و ذهب از آن روی که از مختلفین مرکب نیست و همه اشرف است. و این خاتم همچنان که متابعت شرع و احکامش می‌کند در ظاهر، همان معنی را در سرّ از حضرت حق نیز اخذ می‌کند، چه او را اطلاع هست بدانچه در علم است از احکام الهیه و مشاهدات آن را که اگر این رؤیت و مشاهده نباشد، خاتم ولایت نتواند بود. و این دیدن امر الهی را بر آنچه در غیب است موضع لبنة ذهبیه است از آنکه او آخذی است از معدنی که ملک از آن اخذ می‌کند، [۴۳-ر] و به رسول می‌رساند، و این معدن حق است سبحانه و تعالی.
- ۱۰ و اگر فهم کنی و اطلاع یابی بدانچه اشارت کردیم که انبیا از این روی اهل ولایت اند و سایر اولیا حق را نمی‌بینند مگر از مشکات خاتم اولیا، حاصل شود ترا علمی که نافع باشد در آخرت.
- ۲۰ یا معنی آنست که در یابی رمزی را [که] بر آن اشارت کردیم که خاتم ولایت همان خاتم رسل است که ظاهر می‌گردد در آخر برای بیان اسرار و حقایق، چنانکه بیان کرد در اوّل احکام و شرایع علمی هر آینه نافع حاصل کرده باشی و بدانی که اعتبار معنی راست و اختلاف صوری قاذح اتحاد معنوی نیست. بیت:
- اختلاف صور آمد سبب کثرت و بس چون زتن‌ها گذری دلبرتنها بینی
سقف و دیوار چو موانع شود از پرتو شمس نور خورشید به هر خانه مجرا بینی
صورت جزوی هر خانه چو ویران گردد نور بی شایبه کثرت اجزاء بینی
- ۲۵ فکل نبی من لدن آدم الی آخر نبی ما منهم أحد یأخذ إلا من مشکاة خاتم النبیین
وإن تأخر وجود طینته، فانه بحقیقه موجود، و هو قوله صَلَّى الله علیه و سلم: «كنت نبياً و آدم بین الماء و الطین». و غیره من الانبیاء ما کان نبیاً إلا حین بعث.
پس از آدم تا آخرین انبیا هر نبی اخذ نبوت نمی‌کند مگر از مشکات خاتم

النَّبِيِّ، اگر چه طینت او متأخر بود از انبیا. امّا حقیقت او موجود بود، چنانکه گفت: «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين». او بحقیقت در عالم ارواح موجود و متحقّق به نبوّت قبل الوجود و پیش از مبعوث شدن به رسالت امت [بود] و غیر او را نبوّت در حالت بعثت بوده، از آنکه او — علیه السّلام — قطب الاقطاب و مقصود اصل ربّ الارباب و حاصل از کون و موجود اوّل بوده به تفصیل آنچه مرتبه او بدان مشتمل گشته، اعیان عالم بظهور پیوسته. و اعیان انبیا اگر پیش از ظهور صورت بشریه و بروز نشأت عنصریه اگر چه طالب ظهور نبوّت بودند، امّا با وجود ظهور انوار حقیقت محمدیه مخفی بودند چون اختفای کواکب و انوار آن در حالت طلوع آفتاب تابان. پس چون متحقّق شدند در مقام طبیعت جسمیه و ظلمت لیالی عنصریه، ظاهر گشتند به انوار مختلفه. و اولیا را نیز همین است از برای همان معنی، لاجرم ازلاً و ابداً پیشوای عالم و قدوة اولاد آدم اوست. و در این بیان است؛ بیت: [۴۳-پ]

الا ای قــــــدوة اولاد آدم	طفیل ذات پاکت کل عالم	۵
توئی جان و جهان مانند جسم است	توئی معنی و عالم همچو اسم است	
توئی سر خیل مقبولان درگاه	توئی خلوت نشین «لی مع الله»	
کلید مخزن احسان وجودی	که قفل گنج رحمت را گشودی	۱۵
وجودت بود از آدم مقدم	اگر چه آمدی از پشت آدم	
از آنت آخر آوردند یعنی	که آدم همچو لفظ است و تو معنی	
نه معنی اوّل است و لفظ آخر	اگر چه منی شود از لفظ ظاهر	
رسولان خاتم اند و تونگینی	رسل را اوّلین و آخرینی	
جهان تاریک بود و آخر روز	که خورشیدی بر آمد عالم افروز	۲۰
چه خورشیدی که صد خورشید انور	بود در پرتوش از ذره کمتر	

و كذلك خاتم الأولياء كان ولياً و آدم بين الماء و الطين، و غیره من الاولياء ما كان ولياً إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الاخلاق الالهية في الاتصاف بها من كون الله تعالى سمّي «با لولی الحمید».

یعنی: همچنین هنوز آدم در میان آب و گل بود که خاتم اولیا ولی ولایت جان و دل بود، و غیر او را از اولیا حصول ولایت بعد از تحصیل شرایطش از اخلاق الهیه و اتصاف بدانکه حق — سبحانه و تعالی — بواسطه آن اخلاق و صفات سمّی شد به «ولی حمید».

و از جمله شرایط ولایت تحقق اولیا است، در وجود^{۳۷} عینی و تطهر ایشان از صفات نفسیه و تنزه از خیالات و همیه، و تخلق به اخلاق الهیه و تخلص از قیود جزئیّه و ادای امانت و حوادث افعال و صفات و ذات به ملکی که مالک همه است بالذات. پس چون از خویش فانی شوند و به بقای حق باقی گردند، به ولایت اتصاف یابند از آنکه ولایت از صفات ذاتیه است، لاجرم از وجود این شرایط به جمال کمال ولایت ۵ آراسته شوند و به حلیه اتصاف بدین ابیات پیراسته گردند:

ایشان همه اصل پاک دارند	نسبت نه به آب و خاک دارند
بیرون ز مزاج آب و آتش	در آتش عشق وقتشان خوش
از بود و نبود چشم بسته	و ز ننگ وجود خویش رسته
فانی ز خود و بدوست باقی	بیگانه زن به جان ملاقی ۱۰
با حق جمع و ز خود پریشان	«لایعرفهم» شعار ایشان
آنان که خدایگان دین اند	در راه ولایت این چنین اند

فخاتم [۴۴-ر] الرسل من حیث ولایت، نسبت به مع الخاتم للولایة نسبة الانبیاء و الرسل معه، فانه الولی الرسول النبى. و خاتم الاولیاء الولی الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب.

۱۵

چون ذکر کرد که مرسلین از آن روی که اولیایند، نمی بینند آنچه می بینند مگر از مشکات خاتم الاولیاء.

و امکان توهم آن بود که این معنی در غیر خاتم رسل باشد، تصریح کرد که نسبت او - علیه السلام - به خاتم اولیا چون نسبت سایر اولیا و رسل است. و در این باب تفصیل نیست از برای آنکه خاتم رسل صاحب این مرتبه است در باطن و خاتم ۲۰ ولایت مظهر او در ظاهر.

و این مقام کسی را منکشف می شود که بر او واضح باشد که روح محمدی را - صلوات الله علیه و سلامه - مظاهری است در عالم به صور انبیا و اولیا. و شیخ - قدس الله سره - در آخر باب چهاردهم از «فتوحات» آورده است که روح محمدی را در عالم مظاهری است، و اکمل مظاهرش در قطب زمان و در افراد و در ختم ولایت ۲۵ محمدیه است و در ختم ولایت عامه که عیسی است علیه السلام.

و بایاد دانست که ولایت منقسم می شود به مطلقه و مقیده. اُعنی به عامه و خاصه، از برای آنکه ولایت من حیث هی هی صفت الهیه مطلقه است و از حیثیت استناد او به انبیا و اولیا مقیده، و متقوم به مطلق و مطلق ظاهر در مقید. پس همه ولایت انبیاء جزئیات نبوت مطلقه است. چون این معلوم شد،

بدانکه مراد شیخ از ولایت خاتم رسل، ولایت مقیده شخصیّه اوست. و شك نیست که سبب این ولایت به ولایت مطلقه چون نسبت ولایت سایر انبیا است به ولایت مطلقه. و خاتم رسل وی است به اعتبار باطن، و رسول به اعتبار تبلیغ احکام و شرایع، و نبی به اعتبار انباء از غیوب و تعریفات الهیه. و خاتم الاولیاء وی است به اعتبار باطن و باطن او باطن خاتم الرسل است که اگر خاتم رسل را این کمال نبودی، خاتم رسل نشدی. و وارث است از خاتم رسالت شرایع و احکامش را، و آخذ است از اصل بی واسطه. کما ورد فی حق النبی: «فأوحی الی عبده ما أوحی»^{۳۸}. یعنی بی واسطه و مشاهده [۴۴-پ] مراتب را. پس تفوق کلی او راست و اعطا و افاضه بواسطه و بی واسطه از شأن اوست.

وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم مقدم الجماعة و سيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة.

یعنی: خاتم ولایت صورت درجه ای از درجات و حسنه ای از حسنات خاتم رسالت است و مظهري از مظاهرش. و این حسنه [ای] است که مسمی است به وسیله در اعلی مراتب جنان، و مقام آن محمود موعود است نبی را — علیه الصلوات الرّحمن —.

و چون خاتم الاولیاء حسنه [ای] از حسنات خواجه کاینات است، خواجه — علیه السّلام — هر آینه بر جماعت انبیا و اولیا مقدم و سید ولد آدم و فاتح باب شفاعت در موقف اعظم بود.

فعین حالاً خاصاً وما عمم^{۳۹}.

پس تقیید کرد حضرت الهی به حال خاص که آن فتح باب شفاعت است.

اگر «وما عمم» بی او باشد — چنانکه در بعضی نسخ است — صفت بعد صفت بود مرحال را، و معنی آن باشد که آن حال را تعمیم نکرد و دیگری را در آن

(۳۸) س ۵۳ ی ۱۰.

(۳۹) عف: خاصاً ما عمم. شارح این شرح يك حدس را با توجه به صورت «خاصاً و ما عمم» زده است.

حال خاص با او شریک ن ساخت.

و اگر به «واو» باشد، معنی آن بود که سیادت رسل به حال خاص تقیید کرد و تعمیم سیادت و تقدّم او بر یک جماعت نکرد تا تقدیم او - علیه السّلام - بر همه در جمیع امور و احوال جزئیّه و کلیّه الهی لازم آمد، و لهذا گفت: «انتم اعلم بامور دنیاکم».

۵

و فی هذا الحال الخاص تقدم على الاسماء الالهية، فإن الرحمن ما شفع عند المنتقم في أهل البلاء إلا بعد شفاعته الشافعين. ففاز محمد - صَلَّى الله عليه و سلم - بالسيادة في هذا المقام الخاص. فمن فهم المراتب والمقامات لم يعسر عليه قبول هذا الكلام.

و در این حال خاص، یعنی در حال شفاعت ثابت شد تقدّم او بر اسماء الهیّه، از آنکه رحمن در باب اهل بلاء شفاعت نمی کند نزد منتقم، مگر بعد از شفاعت شافعیّن.

پس فوزه سیادت در مقام شفاعت، خاصّه محمد باشد علیه السّلام. و در این کلام اشارت است بدانچه در حدیث آمده است که: رسول - صَلَّى الله عليه و سلم - فتح باب شفاعت کند و آخر شفاعت کننده ارحم الراحمین باشد.

پس هر که فهم کند و اطلاع یابد بر احدیت ذات ظاهره در مراتب متکثره، و واقف باشد بدین معنی که هر موجود را سیادتی است در مرتبه اش چنانکه هر اسم را سلطنتی است بر آنچه این اسم بدو متعلّق است، دشوار نیاید بر او، قبول مثل این کلام. نمی بینی که رحمن با آنکه اسمی است [۴۵-ر] جامع اسماء، قال الله تعالى: «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيّما تدعوا فله الأسماء الحسنی^۱»، با چنین خطبه تامه شفاعت می کند نزد منتقم که یکی از خصایص اوست بعد از شفاعت شافعیّن. و این تأخیر موجب نقص نیست، و سرّ این آنست که «رحمن» جامع اسماء الهیّه است و از جمله آن اسماء «منتقم» است.

پس هم «رحمن» است که در قیامت به صفت انتقام ظاهر می شود و منتقم می گردد، چنانکه در مقامات دیگر از مواطن دنیاویه و اخراویه به صفت رحمت مفهوم از ظاهر اسمش متجلی می شود. و لهذا قال تعالی حکایه عن ابراهیم علیه السّلام: «یا أبت إني أخاف ان يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان، ولياً^۲». پس بدین

۲۵

شفاعت ظاهر شد سرّ اولیت در آخریت.

پس «منتقم» و «رحمان» اوست و معذب و شفیع اهل عصیان او؛ لاجرم بعض واقفان راز هنگام عرض نیاز در مخاطبه او باز گویند؛ بیت:

گرچه ای دوست رهنمای منی دشمن جان مبتلای منی
گاه دفعِ بلای من از تست گاه سرمدایه بلای منی
از تو یابم دوی هر دردی گرچه تو درد بی دوی منی
گاه از خزانه لفظی «من یشاء» گنج بر مفلسان پاشی، و گاه به وسیله «اقرضوا الله»^{۴۲}
سایل هم تو باشی. بیت:

چه پادشاست که از خاک پادشا سازد برای یک دو گدا خویشان گدا سازد
«باقرضوا الله» کدیه کند چو مسکینان که تا ترا بدهد مال و متکا سازد

وأما المنح الأسمائیة: فاعلم أن منَحَ الله تعالى خلقه رحمةً منه بهم، وهي كلّها من
الأسماء. فإِما رحمة خالصة كالطَّيِّب من الرِّزْق اللّذِيذ في الدنيا الخالص يوم
القيامة، ويعطى ذلك الاسم الرّحمنُ. فهو عطاء رحمانی. وإِما رحمة ممتزجة
كشرب الدّواء الكره الذي يعقب شربه الراحة، وهو عطاء الهی، فَإِن العطاء
الالهی لا یتمكّن اطلاق عطاءه منه من غیر أن یكون علی یدى سادن من سدنة
الأسماء.

چون شیخ — قدس الله سرّه — فارغ از تقریر تجلیات ذاتیه شد، و از بیان آنچه
کلام بدان منجر شد شروع کرد در تقریر تجلیات اسمائیه و منح و عطایای آن، و
گفت:

بدانکه عطای حق خلق را رحمت است از او ایشان را. [۴۵-پ] یعنی منح
و عطایا فایض نمی شود مگر از حضرت الهیّت، که مشتمل است ذات و صفات را، اما
نه [از] آن حیثیت بلکه از حیثیت اسماء و صفات، و آنچه اوّل فایض می شود رحمت
وجود است و حیات، بعد از آن هر چه تابع این هر دو باشد از اعطیات.
و این بر سه قسم است:

قسمی رحمت خاصه باشد بحسب ظاهر و باطن.
و قسمی دیگر رحمت ممتزجه باشد. و این یا در ظاهر رحمت باشد و در

باطن نقمت یا بعکس این. کما قال امیر المؤمنین - کرم الله وجهه -: «سبحان من اتسعت رحمته لاولیائه فی شدة نقمته واشتدت نقمته لاعدائه فی سعة رحمته». اوّل چون رزق لذید حلال طیب در دنیا و علوم و معارف نافعه در آخرت. و دوم چون اشیائی که ملایم طبیعت باشد چون اکل حرام و شرب خمر و سایر فسوق و موافقت نفس که سبب دوری است از حق. و سیم چون شرب دوائی که طبیعت از او متنفر شود ولیکن بعد از خوردن راحت و صحت آرد. و قسم اوّل عطای رحمانی است بحسب ظهور ۵ رحمت محضه از او، و این از آن حیثیت باشد که «رحمن» مقابل اسم «منتقم» است، نه از آن روی که اسم ذات است با جمیع صفات.

و قسم دوم و سیوم عطای الهی است به اعتبار جامعیت او صفات را، نه به اعتبار ذات. و عطای الهی جز بر دست سادنی از سدنۀ اسماء و صفات واصل نشود، چه تعیین عطا اقتضا می کند انتساب را به اسم معین. و مشاهده و ادراک رحمت را در قسم ثالث دیده ای باید به لمعات تجلیات پادشاهی روشن، و دلی باید به نسّمات نفحات الهی گلشن تا بیند که بلا عطاست، پس از عطا نالیدن خطاست. آری در هر بلایی ولایی و در هر جفایی وفایی و در هر جمالی جلالی است. بیت:

۱۵	مجوی شادی چون در غم است میل نگار	که در دو پنجه شیر توای عزیز شکار
	اگر چه دلبر ریزد گلابه بر سرتو	قبول کن تو مران را بجای مشک تبار
	درون تو چو یکی دشمن است پنهانی	بجز جفا نبود هیچ دفع آن سگسار
	کسی که بر نمدی چوب ز دهنه بر نمد است	ولی غرض همه آن تا برون شود ز غبار
	غبارهاست درون تو از حجاب منی	همی برون نشود آن غبار از یکبار [۴۶-ر]
۲۰	به هر جفا و به هر زخم اندک اندک آن	رود زدیۀ دل گه به خواب و گه بیدار
	اگر به خواب گریزی به خواب در بینی	جفای یار و سخطهای آن نکو کردار
	تراش چوب نه بهر هلاکت چوب است	که بنده را بنماید صفاتش آخر کار

فتاره يعطی الله العبد علی یدی الرّحمن فیخلص العطاء من الشوب الذی لا یلائم الطبع فی الوقت أو لا یُنیلُ الغرض وما أشبه ذلك.

۲۵ پس حق تعالی بنده را گاه بر دست «رحمن» عطا بخشد. پس عطا خالص باشد از آنچه ملایم طبع او نباشد در حال وصول، اگر چه در مآل بعضی خالص نباشد از تضمن نقمت در ۴۳ دنیا یا در آخرت. و نیز خالص باشد از منع نیل غرض و آنچه

مشابه این باشد از موجبات کدورات در وقت و از موانع حصول اغراض.

و تارة يعطى الله على يدى الواسع؛

و گاه حضرت حق بر دست واسع عطا دهد تا عموم خلایق را شأنی باشد چون صحت و رزق.

أو على يدى الحكيم فينظر فى الأصلح فى الوقت؛

و گاه بر دست حکیم بخشد. پس نظر کند در آنچه صالح تر باشد بنده را در حال، چه حکیم عمل نمی کند مگر به مقتضای حکمت و نظر نمی کند جز بر مصلحت در وقت. پس عطا دهد آنچه مناسب بنده باشد در این وقت تا بنده به مشاهده آن حال از سر تسلیم گوید؛ بیت:

من دل زمراد خویش برداشته ام سر بر فلک نهم برافراشته ام
چون مصلحت مرا توبه می دانی من مصلحت خود به تو بگذاشته ام
أو على يدى الوهاب فيعطى ليُعم لا يكون مع الوهاب تكليف المعطى له بعوض
على ذلك من شكر أو عمل؛

و گاه بر دست واهب بخشد. پس تکلیف نکند بنده را عوضی بر آن عطا از شکریا عملی دیگر، تا بنده گوید؛ بیت:

زهی فیض فضل تو از حد فزون نگنجد در افضال تو چوند و چون
منزه عطایت ز شوب غرض مبرا نوالت ز نیل عوض
أو على يدى الجبار فينظر فى الموطن و ما يستحقه؛

و گاه بر دست جبار بخشد. پس نظر کند به بنده و استحقاقش و جبر و انکسار او کند اگر شکستگی باشد. آری؛ بیت:

خواجه اشکسته بند آنجا رود که در آنجا پای اشکسته بود
و قهر کند اگر متحیر و متکبر باشد. [۴۶- پ]

أو على يدى الغفار فينظر المحل و ما هو عليه. فإن كان على حال يستحق العقوبة
فيستره عنها، أو على حال لا يستحق العقوبة فيستره عن حال يستحق العقوبة
فيستمي معصوماً و معتنى به و محفوظاً،

۲۵

و گاه بر دست غفار بخشد. پس نظر کند به بنده و آنچه بر اوست. اگر مستحق عقوبت باشد ستر کند بنده را از عقوبت، و اگر نباشد ستر کند بنده از حالی که بدان مستحق عقوبت شود. پس بنده را معصوم و محفوظ گویند.

و غیر ذلك مما شا كل هذا النوع.

و غیر مذکور را نیز بدین قیاس کن از آنچه مشاکل این نوع باشد از عطایای اسمائی.

والمعطى هو الله من حيث ما هو خازن لما عنده فى خزائنه. فما يخرج به إلا بقدر
معلوم على يدى اسم خاص بذلك الأمر.

۵

وعطا دهنده در این صور و غیر آن الله تعالى است از آنچه در خزاین اوست، و
«الله خزائن السموات والارض»^{۴۴}». و آن اعیان این هر دو است که منتقش است به
نقش آنچه بوده است و خواهد بود تا روز قیامت. پس بیرون نمی آید از خزاین اعیان که
در حضرت عنایت اوست بسوی شهادت، مگر به قدر معلوم به دست اسمی که خاص
باشد بدان عطا و حکم آن امر در دست او بود.

۱۰

«فأعطى كل شىء خلقه» على يدى الاسم العدل واخوانه.

پس عطا داد هر چیزی را از اشیاء آنچه عین او اقتضا کرد خلقت او را بر آن
وجه بر دست اسم «عدل»، و بر دست اسماء دیگر که مناسب این اسم باشد چون
«مقسط» و «حکم» و غیر آن.

۱۵

پس نتوان گفتن که: این چرا فقیر شد و آن غنی، و این [چرا] عاصی گشت و
آن مطیع؟ چنانچه نتوان گفت که: این چرا انسان جزئی شد و آن کلی؟ از برای آنکه
«حکم» و «عدل» اعطا نمی کند هر چیزی را مگر آنچه عین او مقتضی آن باشد.
«فَللهُ الْحِجَّةُ الْبَالِغَةُ»^{۴۵} بیت؛

گر حریر و قزدری خود رشته ای و رزخاری خسته، خود کشته ای

۲۰

و اسماء الله^{۴۶} لا تنهای لأنها تعلّم بما يكون عنها — وما يكون عنها غير متناه — و
ان كانت ترجع الى اصول متناهية هي أمّهات الأسماء أو حضرات الأسماء.

و اسماء الله اگرچه نهایت ندارد از آنکه اسماء الهی معلوم می شود به آثارش
[۴۷-ر] که آن عوالم و ممکنات است، و آنچه از اسماء صادر می شود از آثار و افعال
نهائیتی ندارد.

۲۵

و امّا اسماء راجع می شوند به اصول متناهیّه که آن اصول امّهات اسماء باشند.

(۴۴) س ۶۳ ی ۷.

(۴۵) س ۶ ی ۱۴۹.

(۴۶) پا: الله + ان كانت.

و تحقیق کلام در این مقام آنکه: اسماء الله اگر چه بحسب سنده غیر متناهی است اما بحسب اَقْهَات و اصول متناهی است چنانکه اَقْهَات مظاهر اسماء الهی چون اجناس و انواع حقیقیه متناهی است با وجود عدم تناهی اجناس^{۴۷} که در تحت انواع اند.

پس شیخ در تعلیل عدم تناهی اسماء الهی طریقه استدلال از اثر به موثر مسلوك داشته، می گوید: هر اسمی را عملی است که اختصاص بدان اسم دارد، و کاینات غیر متناهی لاجرم مستند باشد به اسماء غیر متناهی که حاصل باشد از اجتماع بعضی از اسماء کلیه با بعضی، و این اسماء غیر متناهی داخل در حیطه اَقْهَات اسماء الهی.

و على الحقيقة فما تَمَّ إلا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب والاضافات التي يَكُنَى عنها بالأسماء الالهية.

یعنی: اگر اسماء متکثره است اما در حقیقت يك حقیقت است، اَعْنَى يك ذات که قابل جمیع نسب و اضافات است که تعبیر از آن نسب و اضافات به اسماء الهی کرده می شود. و اسماء مسمی را از جمیع وجوه متعدد نکند، [و] کثرت و اختلاف صور امواج بحر را متکثر نگرداند. بیت:

یک بحر در حقیقت و امواج مختلف و آن موج هم ز بحر گهر بار آمده

و الحقيقة تعطى أن يكون لكل اسم يظهر، الى ما لا يتناهی، حقيقة يتميز بها عن

آخر، تلك الحقيقة التي بها يتميز هي الاسم عینه لاما يقع فيه الاشتراك،

یعنی: تحقیق اقتضای آن می کند که هر اسمی را از اسماء غیر متناهی که ظاهر می شود حقیقتی باشد که آن اسم بدان حقیقت از اسم دیگر متمیز شود، و آن حقیقت که بدان متمیز می شود اسمی از اسماء نیست، مگر عین صفت که اعتبار کرده شده است با ذات، و اسم گشته. پس اسماء از حیثیت تکثر نیست مگر عین نسب و اضافات که مسماست به صفات، از آنکه همه در ذات اشتراك دارند.

پس بدین تقدیر فرق نیست میان اسماء و صفات، و به اعتبار آنکه اسم عبارت از مجموع است، فرق حاصل می شود.

و بر هر تقدیری آنچه مشترك است، اسم نیست بلکه حقيقة الحقائق است. و اسماء از روی امتیاز هر یکی از دیگری حقایق متکثره اند که بازگشت همه به يك حقیقت مشتركه است.

كما أن الأعطيات تتميز كل أعطية عن غيرها بشخصيتها، وإن كانت عن
[۴۷- پ] أصل واحد، فمعلوم أن هذه ما هي هذه الأخرى، و سبب ذلك تميّز
الأسماء.

چنانکه عطایا متمیّز می‌شوند از یکدیگر به شخصیت، اگر چه از یک اصل
باشند، پس معلوم است که این عطا نه آن عطای دیگر است.

و سبب تمیّز عطایا از یکدیگر تمیّز اسماء است. پس امتیاز بعضی اسماء از
بعضی دیگر و رجوع همه بحقیقت واحد مشابهت دارد به امتیاز مواهب، و رجوع همه به
اصل واحد که منبع خیرات و کمالات است که آن ذات الهیه است از حیث اسم
«وهاب» و «کریم» و «معطی» و امثال این. و سبب امتیاز در عطایا امتیاز اسمائی
است، چه اختلاف معلولات مستند بر اختلافات علل است. و این بدان معنی است که
هر اسمی را از اسماء عطایی است مختص به مرتبه‌ای و قابلیتی که آن عین مظهر
اوست.

فما فی الحضرة الالهية، لا تساعها شيء بتكرار أصلاً. هذا هو الحق الذي يعوّل
عليه.

پس در حضرت الهیه چیزی مکرر نباشد از برای اتساع آن حضرت؛ چه اسماء
غیرمتناهی است و فایض از اسم واحد نیز بحسب شخصیتش مغایر شخصیت آنچه مثل
اوست، نیست لاجرم اصلاً تکرار نباشد. و لهذا ارباب عرفان از سرایقان گفته‌اند:
«لا يتجلى في صورة مرتين ولا يتجلى في صورة الاثنين».

و چون پیش شیخ مقرر است که اعراض و جواهر درهرآنی متبدل است و تکرار
نیست، گفت که: «هو الحق الذي يعوّل عليه». یعنی: این حق است که اعتماد بر
وی است از آنکه وجود هر چیزی که ملزوم کمالات اوست چون درهرآنی حاصل به
حصول جدید است. کما قال تعالی «بل هم فی لبس من خلق جدید».^{۴۸}
پس حصول آنچه تابع وجود است بر سبیل تجدد باشد به طریق اولی، و تحقیق
تجدد امثال و لمیت او مشروح خواهد آمد.

و هذا العلم كان علم شيت و روحه هو الممد لكل من يتكلم في مثل هذا من
الأرواح ما عدا روح الخاتم فإنه لا يأتيه المادة إلا من الله لا من روح من
الأرواح، بل من روحه تكون المادة لجميع الأرواح،

و این علم یعنی علم اسماء الهیه که مترتب می شود بر وی اعطیات علم شیت است علیه السّلام، و در میان انبیا و اولیا که اولاد ادم اند — علیه السّلام — این علم اختصاص بدو دارد، و هر کس که در این علم سخن گوید، روح شیت — علیه السّلام — ممّذ روح او باشد مگر روح خاتم اولیا را که او را مدد [۴۸-ر] جز از حق تعالی نباشد، و جمیع ارواح را مدد از روح او باشد، یعنی از مرتبه روح او که ولایت مطلقه است مدد جمیع ارواح باشد، حتی روح شیت را نیز از روی ولایت، ممّذ از مرتبه روح خاتم است، اگر چه شیت و کمل و افراد، معانی و حکم را چون متبوع خویش اخذ از خدای — عزّ اسمہ — کنند. چنانکه شیخ در «فتوحات» بدین معنی در مواضع [مختلف] تصریحات دارد.

۱۰ وان کان لا یعقل ذلك من نفسه فی زمان ترکیب جسده العنصری.

یعنی: اگر چه محجوب گرداند او را ترکیب جسد عنصری او از ادراک آنچه گفتیم، لکن از روی حقیقت و مرتبه می داند. کما قال — علیه السّلام —: «انتم اعلم بامور دنیا کم»، با آنکه حقیقت محمدیه ممّذ ایشان است به علم. و این طریان حجاب از جهت غلبه بشریت است در بعضی اوقات بر آنچه حقیقتش اعطای آن می کند. و «جسد» را به عنصری قید کرد از برای آنکه جسد مثالی روحانی مانع نیست تعقل آن را که مرتبه او اعطای آن می کند.

و بایاد دانست که انسان کامل اگر چه از حیث حقیقت، عالم به جمیع معارف و علوم الهیه است، اما ظهور این معنی موقوف است به ظهور این کامل به وجود عینی و تعلق او به مزاج عنصری؛ از آنکه ظهور اعیان را در عالم حس تواند بود، و همچنین باقی کمالات که در اعیان بالقوه هست، ظاهر نمی شود بالفعل، مگر بعد از تحقّق نفس در خارج و تعلق او به بدن. و چون ترکیب عنصری غالباً در اوّل امر سبب حجاب و غفلت است از کمال حقیقی در بعضی ازمان، چون سن صبی تا بلوغ حقیقی. و این نیز بعینه سبب ظهور کمالات و معارف است شیخ — قدّس الله سره — فرمود:

فهومن حیث حقیقته ورتبه عالم بذلك کله بعینه، من حیث ماهو جاهل به من جهة ترکیبه العنصری.

یعنی این کاملی که جمیع ارواح را ممّذ از روح اوست از روی حقیقت و رتبتش می داند که همه ارواح استمداد از او می کنند، و او در علوم و کمالات طریق

امداد مسلوك مى دارد، و او بعينه از روى تركيب عنصرى جاهل است بدین استمداد و امداد.

فهو العالم الجاهل؛ فيقبل الاتصاف بالأضداد كما قبل الأصل الاتصاف بذلك كالجليل والجميل والظاهر والباطن والأول والآخر،

پس او متصف باشد به علم و جهل، لاجرم قابل اتصاف باشد به اضداد، و در يك مقام به دو اعتبار [باشد] از حیثیت اتصاف به صفات کونیه، و امّا از حیثیت اتصاف به صفات الهیه اعتبار یکی است، چنانکه مبین خواهد شد.

پس کامل قابل [۴۸-پ] اتصاف است به اضداد، چنانکه اصلش که حضرت الهیه است از آنکه حضرت الهیه حضرت اسماء و صفات جلالیه و جمالیّه است و موصوف به ظاهر و باطن و اوّل و آخر؛ به خلاف حضرت احدیت که در این حضرت به وجهی از وجوه مجال کثرت نیست.

و اصل بودن حضرت الهیه مر کامل را مبنی بر آنست که این کامل مخلوق به صورت اوست. و شیخ در فص اوّل از اجوبه امام محمد بن علی ترمذی - قدس الله سره - می گوید که: اما آنچه معرفت ذوقیه اعطای آن می کند، آنست که حق ظاهر است از آنجا که باطن است، و باطن است از آنجا که ظاهر است. و اوّل از عین آنچه آخر است، و آخر از عین آنچه اوّل است، لهذا متصف نیست به نسبتین مختلفین، چنانکه عقل تقریر و تعقل آن می کند، از آنجا که خداوند فکر است.

ذاتش به صفت، صفت به فعلش مستور اسم و صفت و فعل بود خود يك نور این نیست عجب که ظاهر و باطن اوست این طرفه که باطن است در عین ظهور «هو الاول فى آخر ربه بأوليته لا آخر لها، وهو الآخر فى اوليته لا أول لها». ۲۰ ابوسعید خراز را - که وجهی است از وجوه حق و لسانی از السنه او - پرسیدند که: بم عرف الله؟ قال: بجمعة بين الضدين، ثم تلا «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» ۴۹.

پس قابل شد به اینکه حق شناخته نمی شود مگر به جمع میان اضداد در حکم بروی بدان اضداد. پس اوّل است هم از آن جهت که آخر است، و آخر است هم از آن جهت که اوّل است، و او مختص است به حکم بروی به اضداد از جهت واحده و

بر غیر او، اگر چه به اصداد حکم کرده شود آن حکم از جهات مختلفه بود؛ چه عقل اثبات نمی کند امور متضاده را بر یک چیز، مگر به جهات مختلفه. پس جمع میان اصداد از جهت واحده خارج است از طور عقل. شعر:

این نکته به گفتار مبیین نشود با حجت منطقی مبرهن نشود
تا هر چه یقین است نگردد مشکل این نکته که مشکل است روشن نشود

۵

پس هر چه ظاهر است اوست در حالی که باطن است، و هر چه باطن^{۵۰} است هم اوست در حالی که ظاهر است، و ظهور او عین بطون اوست و بطون او عین ظهور او. و هو عینه لیس غیر. فیعلم لا یعلم، و یدری لا یدری، و یشهد لا یشهد.

یعنی: این کامل غیر اصل خویش است و غیرا ونیست از روی حقیقت، تغایر در میان او و اصلش از روی اطلاق و تقیید است. [۴۹-ر] پس او نیز قبول می کند اتصاف را به ضدین از جهت واحده.

۱۰

پس صادق است بر او که گویند: می داند و نمی داند، و در می یابد و در نمی یابد، و مشاهده می کند و نمی کند. چنانکه اصل او در مرتبه الهیت و مظاهر کمالیه موصوف به علم و امثال اوست و در مرتبه ظهور جاهلین بر خلاف این. و بهذا العلم سمی شیث لأن معناه هبة الله.

۱۵

یعنی: به سبب آنکه شیث — علیه السلام — مختص بود به علم اسماء که مفاتیح عطایا^{۵۱} است. و معنی شیث «هبة الله» است به عبرانی. پس بدین نام خوانده شد تا اسم او مطابق مسمی باشد که مظهر وهاب و فتاح است.

فبیده مفتاح العطایا علی اختلاف أصنافها ونسبها،

چون علم اسماء که مفاتیح عطایا است مختص بود به شیث — علیه السلام —^{۵۲}، و هیچ احدی چیزی از ذوق و وجدان نیابد مگر به آنچه از آن چیز در وی باشد. پس «مفاتیح عطایا در دست اوست» گفتن صحیح باشد؛ چه او مشتمل است بر همه اسماء، و مظهر وهاب است.

۲۰

پس روح او مظهر عطایا و مواهب الهیه باشد، لاجرم از روح او فایض می شود علوم ذاتیه و کمالات و هبیه بر اختلاف اصناف و نسبتش بر همه ارواح، مگر بر روح

۲۵

(۵۰) قا: عین باطن.

(۵۱) قا: عطا.

(۵۲) قا: علیهما.

خاتم که او بی واسطه اخذ از الله تعالی می کند.

و شیخ چون ذکر این معنی کرد که شیت — علیه السّلام — [که] موهبت الهی است حاصل گشته از اسم وهاب، پس مظهر این اسم باشد، و مفاتیح عطایا در دست او بود، در مقام تعلیل این معنی فرمود:

[فان الله وهبه لآدم أول ما وهبه :

۵

یعنی: اوّل موهبتی که حق سبحانه مر آدم را ارزانی داشت، شیت بود. و بعضی در این مقام می گویند: مراد از آدم حقیقت نوع انسانی است که آن روح اعظم است. پس اوّل مولودی که حق بدو عطا داده، نفس ناطقه و قلب اعظم باشد که اسماء عطائیه در وی ظاهر می گردد.

این کلام را اگر چه وجهی هست، امّا از انطباق مقتضای مقام دورتر است.

وما وهبه إلا منه لأن الولد سرّایه. فمنه خرج والیه عاد.

یعنی: عطا نکرد آدم را مگر از وجه آدم که مشتمل بود بر وی و بر جمیع اولادش. و لهذا از ظهر او بر سبیل ذر اخراج کرد. چنانکه حدیث بدین ناطق است، از برای آنکه ولد سرّپدر خویش است، یعنی مستور است در وجود او، و موجود [است] در وی بالقوّه. پس از او خارج شد در صورت نطفه ملقی در رحم، و هم به سوی او بازگشت [آنگاه که] صورت انسان یافته و داخل در جسد و حقیقت او شده. [۴۹-پ]

و در این کلام اشارت است به آنکه آدم نیز سرّ حق است، از آنکه ظهورش از اوست، و عودش بدو. و از برای این فرمود کاشف اسرار الهیه، خاتم ولایت کلیده، کلمه ملقی به مریم، روح الله الاعظم، عیسی — علیه السّلام —: «إني ذاهب الي أبي و أبيكم السماوي»^{۳۳}.

۲۰

پس اطلاق اسم «أب»^{۳۴} در حقیقت بر حق کرد، اگر چه از روی ظاهر مطلق بر روح القدس است.

فما أتاه غريب لمن عقل عن الله تعالى.

پس غریبی^{۳۵} به سوی او نیاید، بلکه از عین او بدو رسد نه از خارج. و این دانش

(۵۳) قرآن کریم: انی ذاهب الی ربی سیهدين. (۹۹/۳۷).

(۵۴) قا: انت أب.

(۵۵) قا: بنی.

کسی را است که فهم و ادراک حقایق از حق کرده باشد، و اگر الله متعلق به غریب باشد، معنی آنست که: او را غریبی از حق نیامده است، بلکه از عین او آمده نزد کسی که عین خود دریابد، و استعداد او را بشناسد. و سیاق کلام یعنی «فما فی احد من الله شیء» مؤید این معنی است.

و کل عطاء فی الکون علی هذا المجرى.

۵

یعنی: جمیع عطایا که نازل می شود از حضرت الهیه برای اسماء^{۵۶} ارواح کاملان، و از ارواح ایشان بر ارواح عباد، نیست مگر از ایشان، از برای آنکه اعیان ثابتۀ ایشان بحسب قابلیت اقتضای آن عطایا می کند، و حق سبحانه و تعالی بقدر قابلیت ایجاد و ایثار می نماید.

فما فی أحد من الله شیء، وما فی أحد من سوى نفسه شیء و إن تنوعت علیه الصور.

۱۰

یعنی: چون کار بحسب قابلیت است در هیچ احدی از حق چیزی نیست غیر از وجود، و در هیچ احدی غیر از نفس او چیزی نیست از برای آنکه هر چه بر یکی ظاهر می شود از اقتضای عین اوست و حق معطی وجود [است] بحسب اقتضا، اگر چه صور فایضه بر این چیز متنوع باشد، اما آن تنوع نیز راجع به اعیان است. ماه آینه آفتاب است اما از ذات آفتاب در ماه چیزی نیست. و مراد آنجا بیان شأن آن امر است که مترتب است بر فیض مقدس نه بر فیض اقدس، و الا مناقض آن قول باشد که گفت: «فالامر کله منه ابتداءً و انتهاءً».

۱۵

و چون قلوب عباد الله تابع تجلیات وارده است از حضرت اله و قضیه «کلّ يوم هو فی شأن، محقق، پس کلام محقق نیز در این بیان حقایق و اسرار بحسب تجلیات پروردگار متنوع باشد، لاجرم شیخ گاهی تکلم می کند در آنچه متعلق به فیض اقدس است و همه را از حق می داند، و گاهی تکلم می کند در مقتضیات اعیان، و نسبت جمیع به اعیان [۵۰-ر] می نماید. بیت:

۲۰

گر جمله توئی پس این جهان چیست و رهیچ نیم من، این فغان چیست
هم جمله توئی و هم همه تو آن چیز که غیر تست، آن چیست

۲۵

بیت اوّل مبّین «الامر منا ومنه» است و [بیت] ثانی مقرر «الامر کله منه

ابتداؤه و انتهاؤه». و خواجه نیز - قدس الله سره - در استغراق مشاهده فیض اقدس می فرماید: بیت:

از تست هم انتظار و هم بذل مراد از تست غم غم زده و شادی شاد
هر جا که در یست بسته یابگشاده جز قدرت کاملت نیست و نگشاد

و شیخ را کلام در این هر دو مقام بسیار است، لاجرم اگر اینجا نسبت همه امر به اعیان می کند، در فص حکمة علیة فی کلمة اسمعیلیه می فرماید: «لا فعل للعین بل الفعل لربها فیها فاطمأنت العین عن ان یضاف الیها فعل». پس کامل آنست که داد هر دو مقام در کلام تواند داد.

وما کل أحد یعرف هذا، وأنَّ الأمر علی ذلك، إلا آحاد من اهل الله. فإذا رأیت من یعرف ذلك فاعتمد علیه،

اگرچه امر بر آن نیست که بیان کردیم، اما هر احدی این را نمی شناسد مگر یکان یکان حضرت حق که مطلع بر سرقدراند. پس اگر اینچنین عارف را ببینی بر قول او اعتماد نمایی که مطابق است بر آنچه در نفس امر است. كذلك هو عین صفاء خاصة الخاصة^{۵۷} من عموم اهل الله تعالی.

خاصه عبارت است از سالکان واصل که قطع سفر ثانی و ثالث کرده، مرتقی به درجۀ ابدال و اقطاب و افراد باشند. و «خاصة الخاص» آنکه از موقف المواقف با خلعت صفای حق رجوع به خلق کرده باشد. و صفای «خاصة الخاصة» علوم و حقایق حقانیه است که صافی باشد از شوب اکوان و نقایص امکان. اللهم متعنا بانفاسهم و جرعنا شربة من كأسهم.

در کلام جان تشنه دلان ریز جرعه ای
ز آن خمربی خمار که آن قوم ذایق اند

فأی صاحب کشف شاهد صورة تلقی الیه مالم یکن عنده من المعارف وتمنحه مالم یکن قبل ذلك فی یده، فتلك الصورة عینه لا غیره. فمن شجرة نفسه جنی ثمرة علمه،

پس هر کدام صاحب کشف که مشاهده صورتی کند که آن صورت القاء کند به سوی او از معارف آنچه را نمی دانست، و عطا دهد آنچه پیش از این در دست

نداشت، به یقین داند که آن صورت عین اوست نه غیر او، و از شجرهٔ عین خویش ثمرهٔ علم در چیده است. از برای آنکه این [۵۰-پ] صورت از صور استعدادات عین ثابتۀ اوست که در عالم ارواح که مثال مطلق است یا در خیال که مثال مقید است متمثل گشته، اسرار و حکم الهی براو تلقین می کند.

۵ پس اوست مفیض بر نفس خود نه غیر او، چه هر چه بر وی فایض می شود از عین اوست [که] بحسب استعداداتش به فیضان آمده، آری؛ بیت:

من چوطوطی وجهان درپیش من چون آینه
لاجرم معذورم ارجزخو یشتن رابنگرم
هر چه عقلم درپس آینه تلقین می کند
من همان معنی بصورت در زبان می آورم

و چون هر انسان مشتمل است بر آنچه عالم کبیر بر آن اشتمال دارد، لاجرم حاجت نیست که صورت مرئی گوئیم غیر اوست از ملک یا جن یا کاملی دیگر، بلکه عین او اقتضا کرده است که حقیقتی^{۵۸} از حقایق متصور بدین صورت گشته بر قلب او که مشغول به تدبیر جسد است القای معنی کند تا بر آن اطلاع یابد.

كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره، إلا أن المحل أو
الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه تلقى إليه تنقلب من وجه بحقيقة تلك الحضرة،

۱۵ یعنی: مرئی غیر رائی نیست چنانکه صورت ظاهر در مرآت غیر ناظر نیست، امّا این قدر هست که حضرتی که رائی صورت نفس خود در او می بیند این حضرت القاء می کند صورت او را بر وی منقلب، بوجهی از تقلّب. و لهذا در رؤیا و واقعه ظاهر می شود محسن نیکوکار در احسن صورت، و متصور می گردد ظالم بدکردار در اقبیح صور چون صورت کلب و سباع. و این بواسطهٔ اقتضای حقیقت آن حضرت است از برای آنکه خیال اظهار اعیان می کند چنانکه هست، یا بر صورت صفاتی که غالب است ۲۰ بدان، لاجرم بر این تقدیر به تعبیر حاجت افتد.

كما يظهر الكبير في المرأة الصغيرة صغيراً أو المستطيلة مستطيلاً، والمتحركة
متحركاً. وقد تعطيه انكاس صورته من حضرة خاصة،

یعنی: بدان وجه که محل منظور فيه مؤثر است در صورت رائی، چنانچه در مرآت کبیر صورت خود را کبیر می بیند و در صغیر، صغیر مشاهده می کند، و در ۲۵ مستطیله چون شمشیر مثلاً مستطیل ملاحظه می نماید، و در مرآت متحرکه چون^{۵۹} آب

(۵۸) قا: حقیقت.

(۵۹) قا: که + چون.

جاری، صورت خویش متحرک می‌بیند، و اگر در تحت قدم باشد منتکس مشاهده می‌نماید.

و همچنین حضراتی که صاحب کشف صورت را در آن می‌بیند مؤثر است در صورت، و بحسب اقتضای آن حضرت تقلّب [۵۱-۸] در آن صورت راه می‌یابد. پس اگر رائی در حضرت مثالیّه شخصی بیند که «آنا الله»^{۶۰} گوید یا رائی چنین داند که ۵ او «الله» است، آن صورت عین بیننده است در عالم مثال، و در قول «انا الله» صادق است به اعتبار حقیقت، از آنکه او حق است، لیکن نه بر صورت خود، بل به صورت رائی است در محل خیال.

وقد تعطیه عین ما یظهر منها فتقابل الیمین منها الیمین من الرائی،

یعنی: گاهی اعطا می‌کند حضرت رائی را عین آنچه ظاهر می‌شود از صورتش ۱۰ بی‌تغییر. پس یمین صورت مرئیّه در مرآت مقابل می‌باشد یمین رائی را.

وقد یقابل الیمین الیسار وهو الغالب فی المرآة بمنزلة العادة فی العموم:

و گاه یمین مقابل یسار نماید، چنانکه در حضرت خیالیّه، و بر این نهج مشاهده در مرآة غالب است و در عموم احوال عادت شده.

و چون از این حضرت تجاوز کند، عین خود را در صورت صفات خویش بیند ۱۵ یا مجرد از صور خیالیّه یا هم در این صور. پس اگر قلب در مقام صدر باشد، یعنی وجه او یلی نفس بود، عین خود در صورت^{۶۱} خیالیّه مشاهده کند، و ادراک معنی صورت به صفاتش تواند کرد. و اگر قلب در مقام سر باشد، اُعنی وجه او یلی روح بود، عین خود را مجرد از صور بیند در حسن و بهاء.

و اگر صاحب کشف را بلوغ به حضرت روح دست دهد عین خود را در مرآت ۲۰ حق مشاهده کند، و بحقیقت حق باشد متجلی به صورت او. لاجرم بیننده عین خویش در حق به عین حق [بیند] و در زمزمه آید که؛ بیت:

أنت أم أنا هذافی الهین حاشاک حاشاک من إثبات إثنین
بینی و بینک أتی یزاحمنی فارفع بلطفک أنسی من البین

✽

۲۵

کی بود ما ز ما جدا مانده من و تو رفته و خدا مانده

(۶۰) س ۲۸ ی ۳۰. انی انا الله رب العالمین.

(۶۱) قا: صوریه.

و یخرق العادة بقابل اليمين اليمين و يظهر الانتكاس.

یعنی به طریق خرق عادت گاهی یمین مقابل یمین می نماید، و صورت منتکس ظاهر می شود. چنانکه در حالت و قوف بر کنار آب مشاهده می افتد.

و تحقیق اینست که در مرآت نیز یمین مقابل یمین است، چنانکه اگر انگشت بر رخساره راست نهی، در آینه نیز در رخساره [ای] که مقابل یمین تست، ظاهر گردد. پس آن از رخساره مرئی در حقیقت یمین اوست، امّا به اعتبار جهت مرئی و رائی، یمین شمال و شمال یمین می نماید. آری، شعر: [۵۱-پ]

إذا النفس ذقت جرعة من شمولها فلم تدر سكرًا عن یمین شمالها

*

بدار دست زر یشم که باده ای خوردم ز بیخودی سرور یش و سبیل گم کردم
ز پیشگاه و ز درگاه نیستم آگاه به پیشگاه خرابات روی آوردم
چه طرفه گر نشناسم یمین خود ز شمال از آن شمول که از دست یار خود خوردم

و هذا كله من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلى فيها التي أنزلناها منزلة المرابا. یعنی: همه این مشاهدات از اعطیات حقیقت حضرت متجلی فیها است که ما آن را به منزله مرایا داشته ایم.

و حاصل کلام در این مقام آنست که انسان صورت خود را در هر حقیقت که می بیند، آن حضرت صورت را خصوصیتی اعطا می کند که صورت را در غیر آن حضرت، آن خصوصیت نیست. پس اگر انسان در حضرات متعدده چون حضرت خیال و قلب و روح صور متنوعه می بیند، باید که توهم نکند که آن صور غیر

اوست، چنانکه در مرایای متعدده صور متنوعه می بیند، و می داند که این صور غیر او نیست. ناظر متیقّظ محقّق و صاحب بصیرت مدقّق از اینجابه مشاهده حق و ملاحظه جمال مطلق در مرایای متعدده عالم به صور متنوعه راه تواند برد. آری؛ بیت:

در هر آینه ، روی دیگر گون می نماید جمال او هر دم
گه در آید به کسوت حوا گه بر آید به صورت آدم
فمن عرف استعداده عرف قبوله، و ما كل من عرف قبوله يعرف استعداده إلا بعد القبول، و إن كان يعرفه مجملًا.

پس هر که صورت استعداد خویش و آنچه بحسب هر وقت اعطا می کند، بشناسد صورت تقبل این استعداد را نیز داند، از آنکه علم به علّت شیء «من حیث هی

عَلَّه له» موجب علم است به معلولش، و چنان نیست که هر که قبول شیء را داند، شیء را — که موجب قبول است — نیز داند، مگر مجعلاً شناسد و مفصلاً نتواند دانست الاً بعدالقبول، چنانچه در اوّل فص در تقسیم واقعین بر سرّ قدر بتقدیم رسیده بود که بعضی آن را مجعلاً می دانند و بعضی مفصلاً.

۵ إِلَّا أَنْ بَعْضُ أَهْلِ النَّظَرِ مِنْ أَصْحَابِ الْعُقُولِ الضَّعِيفَةِ يَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ، لَمَّا ثَبَتَ عِنْدَهُمْ أَنَّهُ فَعَالٌ لَمَّا يَشَاءُ، جُوزُوا عَلَى اللَّهِ تَعَالَى مَا يَنَاقُضُ الْحِكْمَةَ وَمَا هُوَ الْأَمْرُ عَلَيْهِ فِي نَفْسِهِ.

چون این معنی مقرر شد که حضرت الهی هیچ احدی را اعطا نمی دهد مگر بحسب اقتضای حقیقتش، و به قدر طلب او از حضرت. و اهل ظاهر [۵۲-ر] اعتقاد کرده اند که حق — سبحانه و تعالی — «فَعَالٌ لَمَّا يَشَاءُ» است در ازل، با قطع نظر از حکمت «فَعَالٌ لَمَّا يَرِيدُ»^{۶۲} است در ابد، با قطع نظر از مراعات حکمت.

و از اقتضای اعیان این افعال را استثناء قول این طایفه کرد بطریق استثناء منقطع، و عقول ایشان را به ضعف نسبت کرد از برای عدم مشاهده ایشان امر را بر آنچه هست، و عدم اطلاع ایشان بر سرّ قدر؛ چه این طایفه گمان می برند که حق سبحانه این افاعیل را بی مراعات حکمت می کند و بر حق جایز می دارند تعذیب آن کس را که مستحق رحمت است. «تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا».

و منشأ زعم ایشان آنست که حکم به مفهوم مشیت کرده اند، و بر طریق اطلاق اثباتش بر حکیم قادر روا داشته، و ندانسته که مشیت متعلّق است به فیض اقدس کما قال: «الْمُتَرَالِي رَبِّكَ كَيْفَ مَذَالُظِلٌّ» یعنی نمی بینی که پروردگار تو چگونه مدّ کرد سایه وجود خارجی را، «وَلَوْ شَاءَ يَرُدُّ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا»^{۶۳} که اگر خواستی این سایه را منقطع و متناهی ساختی. و ارادت متعلّق به فیض مقدّس [است] کما قال تعالی «انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له کن فيكون»^{۶۴}.

پس مشیت متعلّق است به افاضه اعیان، ولیکن بحسب اقتضای حکمت و اقتضای اسماء و صفات نه مطلقاً. قال تعالی: «وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ»^{۶۵}. ولیکن مشیت متعلّق نشد به هدایت، بواسطه اقتضای عدم مشیت را. و به ملاحظه این معنی ۲۵ ارباب حکم متعالیه تفسیر کردند از مشیت به عنایت ازلیّه الهیه.

(۶۲) س ۳۶ ی ۸۲.

(۶۲) س ۱۱ ی ۱۷۰.

(۶۵) س ۶ ی ۱۴۹.

(۶۳) س ۲۵ ی ۴۵.

و ارادت متعلق است بحسب استعدادات و قبولش معنی مراد را. پس چون حق — جلّت حکمته — اگر چه «فعال لما یشاء» است لیکن مشیتش بحسب حکمت چنان است که هیچ فعل جز بحسب استعدادات نکند. پس ترحم نمی کند در موضع نقت و انتقام نمی کشد در محل مرحمت.

و آنچه در اخبار آمده است که رحمت حق به فضل است و انتقامش به عدل [است] و ارحم الراحمین شفاعت عند المنتقم می کند، این همه راجع است به استعداد عبد و استحقاق مخفی در عین ثابته اش که بروی غیر حق — سبحانه و تعالی — مطلع نتواند بود.

ولهذا عدل بعض النظاری نفی الامکان و اثبات الوجوب بالذات وبالغیر. یعنی: چون مناقض حکمت را بر حضرت الهی جایز داشتند و ندانستند که حق را افعالی است بحسب مراتبش، و از معرفت آن مراتب به سمت حرمان موسوم بودند، بعضی از ایشان [۵۲-پ] عدول کرد بسوی نفی مرتبه امکان و اثبات وجود کرد بالذات و بالغیر.

و انتهاج این منهج بواسطه قصور نظر ایشان است از حقایق عقلیه و قصر ایشان موجود را بر آنچه در خارج است، از آنکه موجود خارجی منحصر است در واجب بالذات و واجب بالغیر؛ چه هر چه واجب نشود، موجود نگردد.

و المحقق یثبت الإمكان و يعرف حضرته، و الممكن ما هو الممكن و من أين هو ممکن و هو بعینه واجب بالغیر؛ و من أين صح علیه اسم الغیر الذی اقتضی له الوجوب. و لا یعلم هذا التفصیل إلا العلماء بالله خاصة.

سابقاً بتقدیم رسیده بود که وجوب و امکان و امتناع حضرات و مراتب معقوله اند، و هریکی از این مرکوز در نفس خویش، نه موجود است و نه معدوم، چون باقی حقایق از روی نظر به ذوات معقوله انسان. ولیکن سایر حقایق خالی نیست از اتصاف به وجود بالعدم، بخلاف این حضرات ثلاث، که این حضرت ابدأً بر حال خویش باقی [اند]، و هرگز متصف نشوند نه به وجود و نه به عدم. و حق تعالی این حضرت را صفت عامه ساخته که شامل^{۶۶} اند سایر حقایق را؛ چه وجوب صفتی است شامله مرذات حق را و ممکنات موجوده را، لیکن بر سبیل تفاوت، از برای آنکه

و جوب در واجب الوجود، بالذات باشد و در ممکنات بالغیر.

و «امکان» صفت شامله است مرجمیع ممکنات را. و «امتناع» صفتی است شامله مرجمیع ممتنعات را. پس این حضرات خزاین مفاتیح غیب اند، لاجرم حضرت امکان خزینه ای است که طلب می کند آنچه در وی است از اعیان ثابته که بیرون آید از وجود علمی به وجود عینی، تا محل ولایت اسماء حسنی باشد. و این اعیان ثابته عبارت باشد از ممکنات.

و حضرت امتناع خزینه [ای] است که طلب می کند آنچه در وی است از اعیان بقا را در غیب حق و علم او و عدم ظهور را به وجود خارجی. و اسم ظاهر را بر این اعیان سبیلی نیست. و ممتنعات عبارت است از این اعیان.

و حضرت وجوب خزینه ای است که طلب می کند آنچه در وی است اتصاف را به وجود علمی و عینی ازلاً و ابداً، و آن واجب بالذات است یا بالغیر. [۵۳-ر] و همه ممکنات شئون حق است در غیب ذات، و اسماء او، و وقوع اسم غیریت بر وی بواسطه تعین است، و احتیاج بحسب عوالمش و بحسب طریان صور بر وی.

پس ظاهر شد بدین تحقیق فرق در میان وجوب بالغیر و بالامکان، از آنکه وجوب بالغیر بعد از اتصاف به وجود عینی است و امکان ثابت قبله و بعده. و این تفصیل را علی طریق النفس نمی داند، مگر آنکه حق بروی منکشف شود و عارف مراتب وجود باشد. و ایشان علمای^{۶۷} بالله اند خاصه.

و هر که دریابد آنچه به تحقیق پیوست و اشارت بدان لاحق شد، هر آینه در دل خویش اسراری مشاهده کند که همه عوالم از ظهور او پر انوار گردد، و هر که استعداد او وفا نکند به ادراک حق، معاف است و معذور، «و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»^{۶۸}.

این شنیدنی موبه مویت گوش باد آب حیوان است خوردی، نوش باد
آب حیوان خوان مخوان این را سخن جانِ نوبین در تنِ حرف کهن

و علی قدم شیت بکون آخر مولود یولد من هذا النوع الانسانی. و هو حامل أَسْراره، و لیس بعده ولد فی هذا النوع. فهو خاتم الأولاد. و تولد معه أخت له فتخرج قبله و

(۶۷) پا: علما.

(۶۸) س ۲۴ ی ۴۰.

یخرج بعدها یكون رأسه عند رجليها. ويكون مولده بالصين ولغته لغة اهل بلده. و يسرى العقم فى الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم الى الله. فلا يجاب. فاذا قبضه الله تعالى وقبض مؤمنى زمانه بقى من بقى مثل البهائم لا يخلون حلالاً ولا يحرمون حراماً، ويتصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة عن العقل والشرع فعليهم تقوم الساعة.

۵

و آخر مولودى كه متولد شود از نوع انسانى، حامل اسرار شيث باشد، و بعد از او ولدى نباشد. و خواهر او پيش از او متولد شود و او در عقب خواهر خود، چنانكه سر او نزد قدم خواهر او باشد.

و مولد او در چين باشد و لغت او لغت اهل چين باشد. و بعد از ولادت او مردم عقيم باشند و نكاح بسيار شود بى ولادت، و او مردم را به حق دعوت كند و اجابت نکنند. پس چون حق تعالى او را و مؤمنان او را قبض كند، آنچه باقى ماند از مردم، مثل بهائم باشند. حلال را حلال و حرام را حرام ندانند، و تصرف به حكم طبيعت كنند [۵۳-پ] مجرد از عقل و شرع، و قيامت بر ايشان قايم شود.

و چون ترجمه لفظ مبین کرده شد، ببايد دانست كه شيخ — قدس الله سره — در [اول] فص چون به بيان مرتبه مبداييت قيام نمود و مرتبه ختم مثل مرتبه مبداييت است و دنيا در نزد اهل حقيقت متناهي [است] در آخر فص اشتغال نمود به ذكر آنكه ختم بدو است و اتباع كرد بعضى شئون خاتم را از كيفيت ولادت و مولودش، و از حاصل بودن او اسرارى را كه اختصاص دارد به شيث — عليه السلام —.

و در فتوحات آورده كه دنيا را بداييتى و نهاييتى [است] كه آن ختم اوست، قضاي حق — سبحانه تعالى — بر آن نهج واقع شده. و هرچه در دنيا است آن را بدوى و ختمى باشد.

پس يكي از جمله آنچه در دنيا است تنزل شرايع بود، لاجرم تنزل به شرع محمد شد — صلى الله عليه و سلم —.

و از جمله آنچه در دنيا است، ولايت عامه است، و بدو او به آدم بود و ختم به عيسى — عليه السلام —. پس ختم مضاهى بدو آمد. قال تعالى: «ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب»^{۶۹}.

۲۵

و آنچه بدین معنی دلالت می کند در کلام شیخ، بسیار است، و تصریحات دارد بدین معنی که خاتم ولایت عامه عیسی است — علیه السّلام — و او حامل اسرار شیث است.

و بعضی گفته اند: اوّل کسی که قایل شد به تناسخ، شیث است. و این قایل را باعث بر این قول آنکه در شرح اشراق دیده که اغاثا دیمون شیث است — علیه السّلام — و در آن کتاب در ذکر معاد آورده که اغاثا دیمون و جماعتی از حکمای متقدمین مذهب^{۷۰} تناسخ دارند.

و این سخن نیکو نیست از آنکه اغاثا دیمون از شیوخ افلاطون است. و در زمان اسکندر و ارسطو — که استاد اسکندر است [و] تلمیذ افلاطون — و در میان او و شیث قریب به چهار هزار سال یا زیاده [فرق] است. و این ظنّ از شارح اشراق واقع شده، چنانچه گمان برده است که هر مس حکیم ادریس است که مسمی است به هر مس. و منشأ در این ابواب اشتراك اسم است، و الاّ ساحت کبریای عرفان انبیا بالاتر از آنست که طایر اوهام اهل نسخ را محل طیران باشد.

و آنچه در کلام انبیا مشابه تناسخ واقع شده، به حکم احادیث حقیقت است و سریان در صور مختلفه؛ چون سریان معنی کلی در صور جزئیاتش، [۵۴-ر] و ۱۵ ظهور هویت حق در مظاهر اسماء و صفاتش.

و لهذا اگر مثل این کلام از ایشان صادر شود، تصریح می کنند به نفی تناسخ. چنانکه کامل مکمل محقق ابن فارض — قدّس سرّه — بعد از ادای این معنی [گوید]: ظهور قهرمان زمان و مکان و غایت غلبه احکام کثرت این و آن مرا مانع مشاهده کمال یگانگی و قادح عدم ملاحظه بیگانگی نیست و اقامت در موطنی که مقدّس و مبین باشد از زمان و مکان که آنجا نه کثرت را نام است و نی اغیار را نشان، مرا بی واسطه مردمک چشم و وسیله لعبت بازی حجاب در معاینه دیدن جمال کثرت و بی بعد از دعوت طالب مسترشد صادق و مرید مستعد عاشق به استقبال حضرت جمعی که تفرقه سوز اغیار است و اعراض از فرقت فرق که منافی مشاهده وحدت یار است. و بعد از تنبیه بر این معنی که: بیت:

اگر به کاسه چشمش بچشی جرعه جمع خرقه تفرقه را برکشی از سرآسان

می گوید:

فَمِنْ قَالَ بِالنَّسْخِ وَالْمَسْخُ لَا تُقُ بِيهِ ابْشِرَا وَكُنْ عَمَّا يَرَاهُ بَعْزُهُ
و سلطان المحققین مولانا جلال الدین البلخی می گوید: بیت:

این نیست تناسخ، سخن وحدت محض است کز جوشش آن قلزم زخار برآمد
و روح را از اوّل تنزلاتش تا وصول به مرتبه به موطن دنیاوی صور کثیره
است بحسب مواطنی که در اوّل اوان نزول از عبور برآن چاره نیست، و در هنگام رجوع
نیز او را صور برزخیه است بر حسب هیئات روحانیه و صور جنانیه و صور جهنمیه که
اعمال صالحه و افعال قبیحه مستدعی آنست. و اشارات اهل الله همه ناظر بدین است
نه بر ابدان عنصریه، و مانع ذکر آن مراتب علی طریق التفصیل آفت تطویل است.

پس رجوع به مقصود کنیم و گوئیم: انسان جامع جمیع حقایق کونیه و الهیه
است. پس او نسخه نامۀ الهی و آئینه جمال نمای شاهی است، و هر چه در عالم کبیر
ربانی است انموذج آن در عالم صغیر انسانی است.

و شیخ — قدس سره — در کتاب مسمی به «عنقاء مغرب» آورده است که:
نیت داشتم که در کتاب تدبیرات الهیه گاهی به ایضاح و گاهی به اخفاء بیان کنم
که در این نسخه انسانی و نشأت روحانیه [۵۴-پ] مقام امام مهدی که منسوب به
مقام طینی نبی است — علیه السلام — کجاست، و مقام خاتم اولیا و تابع اصفیا کدام
است، از آنکه حاجت به معرفت این دو مقام در انسان موکد است. پس این کتاب را
از برای معرفت این دو مقام ساختم. و باقی کلام شیخ در این باب طولی و غموضی
دارد؛

اما آنچه در ادای این معنی به نسبت با عالم کبیر و عالم صغیر به تقدیر علیم
خبیر و تیسیر حکیم قدیر میسر می شود، آنست که به نسبت با عالم کبیر مراد از قول
شیخ — که می فرماید: آخر مولودی که متولد شود بر قدم شیت باشد — آنست که مولود
آخرین از این نوع انسانی، ولیی باشد حامل اسرار شیت، و متصف به علومش، و آخذ از
حضرت الهی و اسماء نامتناهی او؛ آنچه را شیت — علیه السلام — از مواهب و عطایا از
حضرت خدا اخذ می کرد، و این خاتم ولایت عامه بود و جمیع اولیا اولاد او باشند، و
بعد از او ولدی در این نوع انسانی نباشد.

و مراد از «صین» عجم است، چنانکه در «عنقاء مغرب» می گوید: خاتم از
عجم است نه از عرب.

و تولد اختش با او از برای آنست تا اختتام مشابه ابتداء [بود]، از آنکه خلق آدم نیز مقارن بود به خلق حوّا. و شیخ حوّا را اخت عیسی ساخته است در این معنی که تولد هریک بی پدر است، و مریم را بمنزلۀ آدم داشته. و مراد از ساعت قیامت کبری آنست که حصول فنای همه عالم در حق، در آن ساعت است. پس افعال ایشان سبب فنا در حق و موجب وصول به کمال و قرب جناب مطلق گشت. چنانکه کلام [شیخ] ۵ در آخر «فص نوحی» و در مواضع دیگر نیز دلالت بر این می کند. و باقی کلام ظاهر است.

و امّا به نسبت با عالم صغیر انسانی آدم روح کلی محمدی است که جمیع ارواح اولاد اوست، و شیث روح جزئی متعلق به بدن. و مولودی که متولد می شود در چین، اشارت است به قلب که متولد است در ۱۰ چین طبیعت کلیّه، یعنی در اقصای مراتب طبیعت در تنزّل. و او حامل اسرار مودعه است در روح کلیّ اوّل، و حامل اسرار مودعه در روح جزئی ثانیاً. و روح کلیّ و جزئی جز به مرتبه متغایر نیستند، و آخر مولود بودن او اشاره است بدانکه قلب مظهر مقام جمع است که بالاتر از او مرتبه کمالیه نیست. پس وجود او جز ۱۵ آخر نباشد.

و اخت او اشارت است به نفس حیوانیه که متولد است پیش از قلب. و سر او در پیش قدم خواهرش بودن [۵۵-ر] اشارت است بدانکه قلب در ابتدای ظهور و ولادتش در مقام اطاعت و اذعان نفس است، و منقاد قوت شهویه و غضبیه اوست که این دو قوت بمنزلۀ دو رجل نفس اند که در میدان لذات و شهوات بدین هر دو سعی می کند. ۲۰

و چون قلب ظهور یابد و ولادتش تمام شود، روح کلیّ به لسان علوم لدنیه و معارف حقیقه ترتیب آغاز کند تا غایتی که به مقام قوت رسد، و به استخراج گنج ودیعت نهاده پدر حقیقی قیام نماید، و به دعوت نفس و قوای او به سوی مرتبه جمع احاطی و مقام اسم الهی بذل جهد کند، و نفس و قوای او را استعداد این مرتبه کلیّه جامعه نباشد از برای تقید او به آنچه استعدادش اعطا می کند، لاجرم اجابت دعوتش ۲۵ نتواند کرد.

و سریان «عقم» در رجال و نساء أعنی در قوای فاعلیه و منفعله — که نفس راست — پیدا آید. پس هیچ مولودی متولد نشود که در مرتبه قلب و کمال او باشد. لاجرم او خاتم اولادی باشد که ایشان را استعداد کمال و قوت ظهور سر پدر در ایشان باشد.

و چون حق - سبحانه و تعالی - دل را قبض کند با فنای او در ذات خویش به تجلّی ذاتی و ایجادات او به شهود نور جمال الهی، آنکه مرّة آخری باز گرداند او را به مقام بقا، و به همین تجلّی قبض کند مؤمنان عصر او را که قوای روحانیه و قلبیه اند از نفس و قوایش، آنچه باقی ماند ایشان مثل بهایم و حیوانات عجم باشد از برای عدم استعداد ترقی به مراقی قلب، لاجرم ایشان نشناسند ظلمت از نور، و تمییز نکنند موجب تَرَج از سُرور. پس مشغول باشند به مقتضای استعداد خویش، و تفرقه در میان خیر و شر نکنند، و به حکم طبیعت تصرف به شهوت مخضه نمایند مجرد از نور الهی که عقل و شرع است، چه استعداد ایشان اعطای این نمی کند، چنانکه در احوال مجذوبین مشاهده می افتد از عدم تمییز در حرکات و سکنات و حل و حرمت. پس ساعت برایشان قایم شود که آن قیامت صغری است. این به نسبت با مجذوبان است.

أمّا اصحاب صحو بعد المحو از کمال ارباب شهود داخل در تحت این حکم نیستند، از آنکه ایشان مستغنی اند. کما قال تعالی: «فصق من فی السموات ومن فی الارض الا من شاء الله»^{۷۱}. لاجرم هر يك از این طایفه

فارغ بنشینند و تغییر نکنند

گر چرخ فروفتد زمین برخیزد

و همچنین محجوبان را نیز [۵۵-ب] ختم ظاهر نمی شود، و حصول علم نیز دست نمی دهد، لاجرم از مرتبه حیوانات و بهایم زایل نمی گردند. قال الله تعالی: «اولئك كالانعام بل هم اضل»^{۷۲}.

و بسط کلام در این مقام از آن جهت جایز داشتیم، و همت بر نقل کلام شیخ گماشتیم تا ناظر عدول از حق نکند، و بحسب آنچه عقلش خواهد، تأویل ننماید از آنکه این امر بالاتر از مدارك عقول است. بیت:

از راه کشف عقل بود برکناره ای کار کناره گی نبود جز نظاره ای
آنجا که دل ز کشف حقایق نفس زند عقل است اجنبی و خرد شیرخواره ای

(۷۱) س ۳۹ ی ۶۸.

(۷۲) س ۲۵ ی ۴۴.

فصل حکمة سُبُوحِیَّة فی کلمة نوحیَّة

چون مرتبۀ الهیّت و مبدائیت مرتبۀ عالم ارواح است که عقول مجرّده اند، و شأن ایشان تنزیه حق است از نقایص امکانیه، از برای آنکه همه کمالات ایشان بالفعل موجود است و نقصان در ایشان از حیثیت احتیاج و امکان است بحسب وجودات مقیّده، و تنزیه کننده تنزیه نمی کند حق را مگر از نقصی که در خویش می یابد. شیخ - قدّس سره - ایراداف کرد حکمت سبوحیه را به حکمت نفثیه. و چون ۱۰ تنزیه حق - تقدّست ذاته - بر نوح - علیه السّلام - غالب بود، چه او اوّل مرسلین است، و از شأن رسول آنکه دعوت اُمت به حقّی کند که واجب الوجود باشد و منزّه از نقایص امکانیه؛ و از روی غیرت نفی الهیّت کند از هر چه اسم غیرت بر او واقع است، اگر چه داند که آن غیر نیز مجلایی از مجالی الهیّه است. و بر قوم او غالب عبادت اصنام بود، و او را تنزیه از آن اهتمام تمام، لاجرم فصل حکمة سبوحیه را ۱۵ مقارن کلمۀ نوحیه ساخت به جهت مناسبت در میان این دو سُبُوح [که] به معنی مسیح است چون قدّوس و مقدّس.

اعلم أن التنزیه عند أهل الحقائق فی الجنب الالهی عین التحدید والتقیید.
فالمنزّه إمّا جاهل وإمّا صاحب سؤادب.

یعنی تنزیه نزد اهل حقایق در جنب الهی عین تحدید و تقیید است، پس منزّه ۲۰ یا جاهل است یا بی ادب، از برای آنکه تنزیه یا از نقایص امکانیه باشد فقط، یا هم از نقایص امکانیه و هم از کمالات انسانیّه؛ و هر یک از این دو پیش اهل کشف و شهود، جنب الهی را تحدید و تقیید است، چه این منزّه تمییز می کند حق را از جمیع موجودات، و حکم می کند به ظهور او در بعضی مراتبش که مقتضی تنزیه است نه در ۲۵ بعض [۵۶-ر] مراتب دیگر، که مقتضی تشبیه است چون حیات و علم و ارادت و قدرت و سمع و بصر و غیر این.

و حقیقت امر بر این منوال نیست از آنکه موجودات به ذوات و وجودات و همه کمالات مظاهر حق اند، و حق در ایشان ظاهر و بر ایشان متجلّی، «و هو معهم این ما

کانوا^۱». پس وجود و ذوات شان با اوست و بقا و جمیع صفات ایشان با او، بلکه ظاهر در نقاب صور کاینات و متجلی در حجاب تمثال مکونات اوست. و صور باصالت حق راست، و بتبعیت خلق را.

پس تنزیه کننده یا جاهل است به امر آنچه هست، یا عالم است بر این که همه عالم مظاهر اوست. اگر نادانسته حکم بر حق روا می دارد، و تقیید به بعض مراتبش می کنند، هم جاهل است و هم بی ادب؛ و اگر مطلع بر حقیقت کار است و واقف بر دقائق اسرار روحانیه، و با وجود آن انتهاز این منهج بتقدیم می رساند، اساءت ادب با حق و رسل او کرده باشد؛ چه او نفی می کند از حق آنچه حق بر نفس خود اثبات کرده است. و انبیا و رسل از این خبر داده [اند] بحسب مقام جمع و تفصیل حق، و این همه در مقام الهیت است.

اما در مقام احدیت نه مجال تنزیه است و نه امکان تشبیه؛ چه در این مقام کثرت مستهلك است و به هیچ وجهی تعدد را در او راه نی. بیت:

احد است و شمار از او معزول صمد است و نیاز از او مخذول
آن احدنی که حس شناسد و وهم و آن صمدنی که عقل داند و فهم

شیخ — قدس الله سره — در «عنقاء مغرب» بطریق خطاب با تنزیه کننده می گوید: غایت معرفت تو آنست که سلب نقایص کون از حق کنی، و بحقیقت سلب نقایص از خویشتن کرده ای و دیم «سبحانی ما أعظم شأنی» زده ای هیئات هیئات؛ شعر:

و هل يُعَرَى من شيء إلا من لبسه او يؤخذ شيء إلا ممن حبسه

و حق سبحانه کی لباس نقص پوشیده بود تا به سلب آن قیام نمایی. پس در حقیقت حق منزّه است از تنزیه، فکیف از تشبیه.

بسا خدا غیر او محال بود در و درگاه و پاسبان همه هیچ
سبحان المتجلی من کلّ جهة، و المتخلی من کلّ جهة. هر چه در او هام و خاطر و عقول خلق گنجد، او بیش از آنست و برتر از آن و بر خلاف آن، فتعال الله الملك الحق. [۵۶-پ]

هیچ دل را به کنه اوره نیست عقل و جان از کمالش آگه نیست

بزرگی را از اهل معرفت پرسیدند که: ما المعرفة؟ فقال: وجود تعظیم فی باطنک بمنعک عن التشبيه والتعطيل.

و اهل شهود گفته اند که: معرفت را حدی با تشبیه است و حدی با تنزیه، سر تنزیه روی در اسم باطن دارد و سر تشبیه از احکام اسم ظاهر است. بیت:

ز پنهانی هویدا در هویدا ز پیدایی نهان اندر نهان است ۵
«لا تدركه الابصار» و «لن ترانی»^۳ اشارت به احکام اسم باطن است و این را موافقت تنزیه گویند. «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» و «رأيت ربی فی احسن صورة» اشارت به احکام اسم ظاهر است، و این را موافقت تشبیه گویند، و سبحان الله عن التشبيه والتنزیه. بیت:

چو پیدای و نهان دانستی او را یقین می دان که نه این و نه آنست ۱۰
ولكن اذا أطلقاء وقالاه، فالقائل بالشرائع المؤمن اذا نزه ووقف عند التنزیه ولم ير غير ذلك فقد أساء الادب وأكذب الحق والرسل صلوات الله عليهم وهولاشعر، ويتخیل أنه فی الحاصل وهومن الفائت. وهو کمن آمن ببعض وكفر ببعض،

یعنی اگر جاهل و بی ادب اطلاق تنزیه کنند، و بدان قایل شوند، هریک از ایشان یا مؤمن بود به شرایع و کتب الهیه، یا غیر مؤمن باشد. پس اگر مؤمن تنزیه حق ۱۵ کند و از آن مرتبه تجاوز ننماید و در مقام تشبیه به تشبیه قایل نشود و صفاتی را که در عالم از کمالات معدود است، اثبات نکند، طریق اساءت ادب مسلوك داشته باشد و تکذیب رسل و کتب الهیه کرده در آنچه حق از نفس خود خبر داد که: «او حی است و قیوم و سمیع و بصیر»، و او را شعور بدین تکذیب — که از او صادر است — نیست، و تخیل می کند که او را از علوم و معارف حاصل است، و او مؤمن و موحد است و بدانچه ۲۰ از او فایده شده از علوم واقف نیست. بیت:

گرچه پندارد که دارد حاصلی حاصل او غیر از این پندار نیست
و گویا او به بعضی ایمان آورده است که آن مقام تنزیه است، و به بعضی کافر شده که آن مقام تشبیه است، و غیر مؤمن خواه قایل به عقل خود باشد چون فلاسفه، و خواه ۲۵ نی، چون اهل تقلید از متفلسفه، متمکن در مقام ضلالت و اضلال است از آنکه امر را

(۲) س ۶ ی ۱۰۳.

(۳) س ۷ ی ۱۴۳.

(۴) س ۷۵ ی ۲۳.

بر آنچه هست نمی‌داند، و به نور ایمان که رافع حجب [۵۷ - ر] باشد مهتدی نگشته است. و شیخ ترك این قسم از برای وضوح بطلانش کرده است.

ولاسیما وقد علم أنَّ أَلْسِنَةَ الشَّرَائِعِ الْإِلَهِيَّةِ إِذَا نَطَقَتْ فِي أَنْمَا جَاءَتْ بِهِ فِي الْعُمُومِ عَلَى الْمَفْهُومِ الْأَوَّلِ، وَ عَلَى الْخُصُوصِ عَلَى كُلِّ مَفْهُومٍ يَفْهَمُ مِنْ وَجْهِ ذَلِكَ اللَّفْظِ بِأَيِّ لِسَانٍ كَانَ فِي وَضْعِ ذَلِكَ اللَّسَانِ.

یعنی: به تخصیص که این تنزیه کننده می‌داند که کلام الهی را اگر چه بحسب ظاهر مفهومی عام باشد که هر سامعی را وقت سماع، ذهن به ادراک آن مبادرت کند؛ اما نسبت با هر طایفه معینۀ از موحدین و محققین و باقی علمای ظاهر مفهوماتی دارد خاصه و وجوه متکثره و معانی متعدده که حق - سبحانه و تعالی - در صورت آن کلام بر ایشان تجلی می‌کند، خواه ایشان دانند و خواه ندانند، بلکه این حال به نسبت با هر شخصی واقع است کما قال تعالی: «فَسَأَلْتُ أَوْدِيَةَ بِقَدَرِهَا»^۵.

و امام جعفر صادق - رضی الله عنه - می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ تَجَلَّى لِعِبَادِهِ فِي كَلَامِهِ وَلَكِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ». مصرع: «ببین تفاوت ره کز کجاست تا به کجا».

طایفه ابرار و جماعت اخیار از مؤمنان و موحدان که حق تعالی ایشان را به نور هدایت ازلی و لطف عنایت لم یزلی مشرف و مکرم گردانیده است، و در حقیقت قبله این مخاطبه علیّه و محل این تحفه سنیۀ ایشان‌اند کلام الهی راجع به حق و آینه [جمال] نمای ذات مطلق دانند، و یقین شناسند که قرآن عزیز آن صفت ازلی ابدی است که مستمی به اسم کلام عینی احدی است که میرا از تجزّی و انقسام و مقدس از انقطاع و انصرام است، و حروف و کلمات و صور و آیات مظاهر نور و منازل ظهور آن صفت مذکوره است.

و طایفه دیگر که قشر از لباب و وجه از نقاب و کشف از حجاب و دانه از کاه و تون از دود سیاه ندانند، از قرآن به غیر حروف و اصوات نبینند، و کلام حق را مخلوق و حادث پندارند، لاجرم بر این گروه محروم و بر عقل ایشان رحم باید کرد که از علمهای قرآن و طبقات آسمانهای او، نصیب ایشان قشراقصا بیش نیامد؛ آری بیت:

آن را که گشایشی ز فتاح نبود کی عقدۀ کار او به مفتاح گشود
از خدمت اهل دل شود دل روشن ورنه دل تیره را زمصباح چه سود

و چون مصادقت و تناولِ موایدِ فواید و معانی از ظروفِ حروف و مبانی مختص به قرآن نبود، بلکه از جمله خواص کلام الهی بود، شیخ - قدس سره - تصریح کرد بدین معنی که کلام حق به هر لسانی [۵۷-پ] که باشد در وضع آن لسان ادراک طرایف لطایف هر طایفه‌ای را از طوایف بحسب اختلاف طبقات و تفاوت درجات مختلف است و حضرت حبیب افصح املح بدین معنی تنبیه کرد، آنجا که گفت، «ان ۵ للقرآن ظهراً و بطناً و حذاً و مطلعاً». بیت:

توای مقری مگر خود را نگویی کاهل قرآنم که از گوهر نه [ای] آگه تو مرد صورت کانی
برهنه تا نشد قرآن ز پرده حرف پیش تو ترا اگر جان تو عمری نگویم کاهل قرآنی
به اخماس و به اعشار و به ادغام و اماله کی تراره بر بود قرآن بسوی سر یزدانی

فان للحق فی کل خلق ظهوراً خاصاً؛

یعنی مراد از کتب الهی مفهوم عموم ناس و هم مطلعان خواص است، از برای آنکه حق را در هر یک از خلق ظهوری خاص است چه تجلی حق مر عباد را بحسب استعدادات ایشان است.

فهو الظاهر فی کل مفهوم، وهو الباطن عن کل فهم إلا عن فهم من قال إن
العالم صورته و هویته؛

یعنی حق متجلی و ظاهر است در هر مفهوم و مدرک، از آن روی که مدرک است، و مخفی است و باطن از هر فهمی، از برای عدم ادراک فهم جمیع تجلیات و ظهورات حق را در مظاهرش، مگر از فهمی که مخفی نیست که همه عالم را صورت حق و مظهر هویت او داند، و در مقام اضمحلال رسوم و آثار هستی موهوم خویش به حکم «بی‌بصر» هم به چشم دوست مشاهده او در جمیع مظاهر کرده، تواند گفت؛ ۲۰ بیت:

همه عالم پر است از این دلدار لیس فی الدار غیره دِیار
نیست پوشیده آفتاب رخس دیده‌ای جوی در خور دیدار
تا بسوزد ظلام قید وجود آفتابی بر آید از اسرار
چون تو در خویشتن فنا گشتی گشت عالم پر از تجلی یار ۲۵
با یزید - رحمه الله علیه - می گوید: مدتی سی سال است که با حق سخن می گویم، و خلق پندارند که با ایشان می گویم.

مرد را در دیده آنجا غیر نیست زانکه آنجا کعبه‌نی و دیر نیست

امّا باید دانست که این فهم نیز بحسب ظهور و تجلّی حق است نه بحسب حقیقت، از آنکه حقیقت و ذات او ابداً از مدارك فهم بیرون، و سرمداً از غیر احاطه افزون است، لاجرم؛

آن‌نگو چون در اشارت نایدت دم‌مزن چون در عبارات نایدت
نی‌اشارت می‌پذیردنی‌نشان نی‌کسی زو علم داردنی‌عیان

۵

و مشاهده او [۵۸-ر] بحسب ظهور و تجلّی بر وجه تفصیل در جمیع مظاهرش نیز متعذر است از آنکه مظاهر حق مفصلاً غیر متناهی است اگرچه بحسب اقّهات نهایت پذیر تواند بود.

وهو الاسم الظاهر، كما أنه بالمعنى روح ما ظهر، فهو الباطن.

یعنی عالم سراسر اسم ظاهر حق است، چنانچه از روی معنی حق — عم فیضه — حقیقت و روح عالم است، و این عبارت است از اسم باطن او.

۱۰

و باید دانست که اسم ظاهر اقتضای ظهور عالم می‌کند، و اسم باطن اقتضای بطون حقایقش^۶. و مقتضی اگرچه به اعتباری غیر مقتضی است از آن روی که ربوبیت غیر ربوبیت است، امّا به اعتبار احدیّة حقیقة الحقائق مغایرت منافی است.

و لهذا عالم را عین اسم ظاهر داشت، و روح عالم را عین اسم باطن، تا عارف دقایق در مخاطبة حقیقة الحقائق از لسان مرتبه و مقام، قایل این کلام تواند بود. بیت:

۱۵

آخرای جان جمله اشیاء تو هم نهانی و هم هویدا تو
پرده‌ای از کاینات ساخته‌ای در پس پرده آشکارا تو
در پس پرده‌های گوناگون هم تماشاگر و تماشا تو
توبه هر چهره‌ای نموده جمال هم به هر دیده گشته بینا تو
از طریق ظهور و سرّ بطون ظاهرست ما و باطن ما تو
در مقامی که نفی و اثبات است ما همه «لا»ی محض و «آ» تو

۲۰

فنسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبّر للصورة.

یعنی: چون عالم صورت حق است و حق روح او، پس نسبت حق به هرچه از صور عالم ظاهر می‌شود بعینه نسبت روح جزوی است که به تدبیر صورت معینه قیام می‌نماید با صورتش. از این روی که حق نیز مدبّر صورت عالم است، کما قال تعالی:

۲۵

«يَدْبُرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ»^۷

فیوْخذ فی حدّ الانسان مثلاً ظاهره و باطنه، و كذلك کل محدود. فالحق محدود
بکل حدّ،

چون ظاهر و باطن عالم را معلوم کردی، و نزد تو محقق است که در حدّ انسان
مثلاً از اخذ حیوان ناطق که ظاهر و باطن اوست، چاره نیست، و همچنین در تحدید هر
محدودی ظاهر و باطنش مأخوذ است، لا جرم حق محدود به هر حد باشد از برای آنکه
هر محدود به حدّی مظهري است از مظاهر حق. پس ظاهر او از اسم ظاهر حق است، و
باطنش از اسم باطن او، [۵۸-پ] و مظهر عین ظاهر است به اعتبار احدیت. پس
علی الحقیقه محدود حق باشد.

۱۰ و صور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا تعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر
ما حصل لكل عالم من صورته. فذلك يجهل حدّ الحق، فانه لا يُعْلَم حدّه إلا بعلم
حد كل صورة، وهذا محال حصوله: فحد الحق محال.

یعنی: صور عالم و جزئیات او مفصلاً منضبط نیست و قابل انحصار و احاطه
نی، و حدود معلوم نمی شود مگر بعد از احاطه صور اشیاء و حقایق آن، و هر عالم نیز از
عالم جزیه قدر ادراک صورتی از صورش نمی داند و به حقیقتش که عین حق است راه
۱۵ نمی برد، کما قال الشيخ؛ شعر:

ولست ادرك عن شيء حقيقته وكيف ادرك وانتم فيه
و چون حال بر این منوال باشد، علم به حدود محال بود. پس حد حق از روی
مظاهرش مستحیل باشد.

۲۰ به کدام آینه درآید او خلق را روی کی نماید او
سبحان من علا فی دنوه و دنا فی علوه و بطن فی ظهوره و ظهر فی بطونه. کاملان و
مقربان را زهره و یارای آن نبود که در این مقام بیش از این سخن گویند، جلّ الواحد
الاحد.

آنچه دل داند حدوثست آنچه لب گوید حروف

۲۵ من ز دل چون دانمت یا بر زبان چون خوانمت
و كذلك من شبهه و ما نزهه فقد قيده و ما عرفه. و من جمع فی معرفته بین

التنزيه والتشبيه بالوصفين على الاجمال - لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الاحاطة بما في العالم من الصور - فقد عرفه مجملاً له على التفصيل كما عرف نفسه مجملاً لا على التفصيل.

یعنی: هر که تشبیه کند مطلقاً، و در مقام تنزیه تنزیه نکنند، تقيید کرده باشد حق را، و تحدید نموده در تشبیهش، و چون مجسمه او را نشاخته؛ و هر که جمع کند در معرفت حق میان تنزیه و تشبیه، و هر یک را در منزله و مرتبه اش تنزیل کند، و وصف حق به تنزیه و تشبیه علی الاجمال بتقدیم رساند؛ چه تفصیل مستحیل است از برای آنکه هر یک را از تنزیه و تشبیه مراتب غیر متناهی است که احاطه آن ممکن نیست. پس حق را بطریق اجمال شناخته باشد نه بر طریق تفصیل؛ چنانکه نفس خود را نیز مجملاً می شناسد، از برای آنکه مرتبه انسانیت محیط است به جمیع مراتب عالم، و انسان قادر بر معرفت این مراتب علی التفصیل نی. [۵۹-ر]

و چون داند که مرتبه او مشتمل است مراتب عالم را به طریق اجمال، پس عارف نفس خویش جز به معرفت اجمالی نباشد مگر آن کس که او را مقام قطیبت باشد که او از^{۱۵} حیثیت سریانش در حقایق بحق مطلع بر همه مراتب باشد بتفصیل، اگرچه او نیز از روی تعین و بشریت همیشه قادر بدین وجه نتواند بودن.

ولذلك ربط النبي صلى الله عليه وسلم معرفة الحق بمعرفة النفس فقال: «هن عرف نفسه فقد عرف ربه».

یعنی: از این جهت که نفس انسانیه مشتمل است بر جمیع مراتب کونیه و الهیه، و حق نیز بحسب ظهوراتش در این مراتب مشتمل بر این مراتب است، و غالب آنست که هیچ عارف نفس خود را نمی شناسد مگر مجملاً، همچنانکه مراتب پروردگار خود را نمی داند مگر بطریق اجمال؛ حضرت نبی - علیه السلام - ربط کرد معرفت حق را به معرفت نفس.

وقال تعالى: «سنريهم آياتنا في الافاق» وهوما خرج عنك «وفي انفسهم وهو عينك» «حتى يتبين لهم» أي للناظر «أنه الحق» من حيث إنك صورته وهو روحك.

یعنی: حضرت الهی و جناب پادشاهی در کلام مجید و فرقان حمید در مقام بیان رابطه می فرماید که: ما نشانهای الوهیت و آثار وحدانیت خود را آشکارا می نمایم

در آفاق؛ و آن عبارت است از عالم کبیر که خارج از تو باشد، و در انفس انسانیه نیز می‌نماییم که آن عینِ تُست. یعنی ما را در نفس انسانیه بحسب مراتبش ظهور و تجلیات است، چنانکه همه عالم نیز مظهر ماست تا ناظر در آفاق و انفس به مشاهده آیات دریابد که حق است [که] ظاهر شده هم در عالم کبیر و هم در عالم صغیر، و تجلی کرده از روی رحمت بر اعیان این هر دو، و به وجود خود ایشان را ایجاد کرده، و به نور خویش به ظهور آورده، و آیات عطا داده مر کبیر را بطریق تفصیل، و صغیر را بطریق اجمال که دلالت می‌کند که اوست حق ثابت در آفاق و انفس.

پس عارف نفس خود، عارف پروردگار خویش باشد، و خود را مظهر و صورت حق بیند، و حق را مربی و مدبّر روح خویش داند، و از سر تحقیق در مخاطبه حق گوید؛ بیت:

جانِ منی و بی تو مرانیست زندگی تنهانه جان من که تو خود جان عالمی

و چون در عالم نظر اندازد و مشاهده^{۱۱} آیات حق علی طریق التفصیل کند، در خطاب دل خویش گوید؛ شعر: ۵۹-پ |

چون عالم است مظهر حسن و جمال دوست ای دل غریب نیست که حیران عالمی
فأنت له كالصورة الجسمیة لك، و هو لك كالروح المدبّر لصورة جسدك.

یعنی: نسبتِ عینِ تو به حق چون نسبتِ جسدِ توست به عینِ تو. چنانکه جسد تو صورت عینِ تست، عین تو نیز صورت حق است و حق ظاهر در عین تو، چنانکه عین تو در جسد ظاهر است، و حق روح پرورش کننده عینِ تست، چنانچه عینِ تو جان مدبّر صورت جسد تو. پس ترا تن است و جان و جانِ جان، و تو از جمله عالم و عالم در تو حیران. بیت:

از توبه سوی تورا بهی پایان است جان تو تن است و یار او را جان است
در بحر عمیق لامکان عرش مجید همچون صدف است و گوهرش انسانست
در مقام جان گوهر گرانمایه تویی، و در مقام جانِ جان پادشاه بلند پایه تویی. بیت:

از ماست بسوی ما بسی عرصه و راه کسان ره نستوان سپرد بی عون اله
ما گرچه زما خبر نداریم ولیک مای دوم از مای نخست است آگاه

(۹) قا: و حق را روح مرئی مدبر خویش داند.

(۱۰) قا: بمشاهده.

دانی که چه می فرماید، می گوید؛ بیت:

تنت از جان اگر چه آگه نیست جانت از جان خویش آگاه است

هر چند وظیفه آن بود که در افشای اسرار عنان خویش در دست عقل عاقبت^۵ اندیش
نهم، و شاهد زیبا و دلبر رعنای حقایق را در جلباب احتجاب جلوه دهم، اما غلبات
اشواق و سلبات ادواق؛ بیت:

دامن کشانم می کشد سوی چنین گفتارها تا آورم گلدسته ای زان دلگشا گلزارها
آنگه از روی غیرت در او ان قصد اظهار اسرار به دست منع دامن من می کشد، حالیا
سر از گریبان من بیرون کرده در کشف ظهور حق در انفس و آفاق به زبان عاشق
مشتاق در مخاطبه خویش می گوید؛ بیت:

اگر چه در پس چندین هزار پرده نهانی به چشم عارف بینا چو آفتاب عیانی
جهان به نور تجلی تست زنده از آن رو همه جهان تن و تنها تو جان جمله جهانی
تو یوسفی و جهان عاشق تو هم چو زلیخا که دم بدم ز تو بابد جهان پیر جوانی
برای جلوه حسنت برون شده همه اعیان بسوی عالم صورت ز ملک غیب و معانی
به کبر یای تو او هام ما چگونه بردپی که صد هزار مراتب برون ز حد گمانی
جمال حسن دل آرای خویش تو ببینی کمال سلطنت و کبر یای خویش تودانی
نشان دوست ببینی دلا ز انفس و آفاق اگر غبار نشانت به آب دیده نشانی
حسین دامن همت ز گرد کون بر افشان هلا چه بسته این خاکدان برگذرانی

و الحدّ يشمل [۶۰-ر] الظاهر و الباطن منك: فان الصورة الباقية اذا زال عنها

الروح المدبّر لهالم تبقى انساناً، ولكن يقال فيها انها صورة الانسان، فلا فرق بينها و

بين صورة من خشب أو حجارة. ولا ينطلق عليها اسم الانسان إلا بالمجاز لا بالحقيقة.

یعنی: تعریف حدّی تو که انسانی، شامل ظاهر و باطن تست از برای آنکه
تعریف تو حیوان ناطق است و حیوانی که جسم نامی حساس متحرک بالا راده است،
معرف بدن تست که ظاهر است؛ و روح و نفس که معبر به ناطق است باطن تو، و ترا
به ظاهر و باطن انسان خوانند که اگر روح — که مدبّر صورت است — زایل شود،
صورت باقیه را انسان نتوان گفت مگر بطریق استعاره یا مجاز، به اعتبار «ماکان»، و
الّا تعریف حیوان ناطق بروی صادق نیست. پس از روی صورت در میان صورت
انسانیه و صورت خشبیه و حجریه جمادیّه فرق نیست؛ یعنی:

صورت حقی و حقت جان بود صورت بی جان کجا انسان بود

چون ز صورت در گذشته جان تو بی قید جان بگذاشتی جانان تو بی
و صورة العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلاً.

یعنی: ممکن نیست زوال حق از صورت عالم اصلاً، چه عالم بی حق عدم محض است، پس چگونه ممکن باشد بقای عالم بعد از زوال حق از او، پس صورت دنیاویۀ عالم بی حق نیست و بعد از تبدیل به صورت باقیۀ اخراویۀ بی حق نباشد ابداً،
چنانکه در صورت علمیه بی حق نبود ازلاً.

فحد الألوہیة له بالحقیقة لا بالمجاز كما هو حد الانسان اذا كان حياً.

در بعضی نسخ «فحد الالوهة» واقع شده است.

و الوهیت اسم مرتبۀ الهیت است با ملاحظه نسبت ذات بدین مرتبه چون
عبودیت. و عبودیت والهیت اسم نسبت ذات [است] با مألوه. پس این مرتبه ابداً مألوه
طلب می کند، و مألوه جز عالم نی. و بتقدیم رسید که حق از عالم زایل نیست، و
دانستی که عالم صورت حق است و اسم ظاهر او، و نسبت حق با عالم نسبت روح
مدبّر است مرصورتش را. پس حدّ الوهیت حق را بطریق حقیقت باشد نه مجاز؛ چه
تعریف الوهیت بحسب باطن و ظاهر است، و باطن که حق است از ظاهر که عالم
است [۶۰-ب] زایل نی.

پس حدّ شامل این هر دو باشد و حقیقت بود، چنانکه تعریف انسان به حی
ناطق در حالت حیاتش حدّ حقیقی اوست، و اطلاق حیوان ناطق بر او حقیقت باشد نه
مجاز. و این سخن مناقض آن نیست که گفته بود که حدّ حق محال است چه آنجا مراد
حدّ حق بود بحسب ذات، و اینجا حد مرتبه است به اعتبار حق و عالم.

به صفت ذات را توان دانست بی صفت ذات کی شود محدود

و كما أن ظاهر صورة الانسان تثني بلسانها على روحها ونفسها والمدبر لها، كذلك
جعل الله صورة العالم تسبيح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم لأننا لانحيط بما في
العالم من الصور.

یعنی: همچنانکه ظاهر انسان ثنا می گوید بر نفس و روح خویش که مربّی و
مدبّر اوست به لسان صورت و قوای جسمانی و روحانی ظاهر عالم نیز از انسان و
حیوان و نبات و جماد و غیر این ثنا می گویند به السنۀ خویش. و البته قوای روحانی
و جسمانی بر روح حقیقی خود — که آن حق است — تسبیح^{۱۱} می گویند و تنزیه

می کنند از نقایصی که به ایشان لاحق است، ولكن تسبیح و تنزیه ایشان را فهم نمی کند مگر کسی که باطن او منور باشد اولاً به انوار ایمان، و ثانیاً به لوامع ایقان، و ثالثاً به سواطع عیان، بعد از آن بطریق وجدان دریابد که نفس و روح اوساری است در عین هر مرتبه [ای] و در حقیقت هر موجودی. و وجدان این معنی او را حالی باشد نه علمی و شهودی فقط، چون سریان حق در این مذکور.

پس ادراک تواند کرد تسبیحات موجودات را بدین نور، و هم تواند شنید، چنانکه عبدالله بن مسعود - رضی الله عنه - می گوید: «تسبیح طعام را در حالت خوردنش می شنودم».

و حضرت امیر المؤمنین - کرم الله وجهه - می گوید: «با رسول - علیه السلام - به بعضی نواحی مکه بیرون آمدم، به هیچ شجری و حجری پیش نیامد که «السلام علیک یا رسول الله» نگفته باشد. و امثال این در احادیث صحیحه بسیار است، و شیخ نیز - قدس الله سره - در «فتوحات» تصریحات دارد که: صریح تسبیحات احبار از لسان نطق ایشان به اذان خود شنیدیم، و تسبیح ایشان نه بر زبان حال بود، چنانکه بعضی [از اهل] نظر که کشف ندارند، بدین قایل اند.

اما قول شیخ که می گوید: «لأننا لانحیط بما فی العالم من الصور»، تعلیل است از زبان محجوبین و [۶۱-۹۱] مکاشفین نیز، از آنکه مکاشف قادر نیست بر تفصیل همه وجود، و تسبیح هر یک را علی البقین نمی داند، مگر آنچه خواسته باشد. کما قال تعالی: «ولا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء»^{۱۲}.

فا لكل ألسنة الحق ناطقة بالثناء على الحق. لذلك قال: «الحمد لله رب العالمین» أى الیه یرجع عواقب الثناء، فهو المثنى و المثنى علیه؛

چون اسناد ثنا و حمد به صور عالم کرد، و بیان این معنی بتقدیم رسانید که حق روح این صورت است و متصرف در صورت به غیر روح نی، پس نتیجه این مقدمات آنست که صورت کل السنه حق است چه ظهور منطلق جز به لسان نتواند بود، و ناطق و حامد علی الحقیقه حق است که ثنا و حمد می گوید به نفس خود بر نفس خویش، حامد و مثنی در مقام جمع و تفصیل اوست، لاجرم عواقب جمیع ثناها بدو راجع است و به السنه همه صور ثنا کننده بر نفس خویش غیر از او نیست.

فَإِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيهِ كُنْتَ مُقَيِّدًا * وَإِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مُحَدِّدًا

وَأَنْ قُلْتَ بِالْأَمْرَيْنِ كُنْتَ مُسَدِّدًا * وَكُنْتَ إِمَامًا فِي الْمَعَارِفِ سَيِّدًا

یعنی: چون دانستی که هیچ تنزیهی بی شایئه تشبیه نیست، و هیچ تشبیهی بی غایله تنزیه نه، پس اگر قایل [به] تنزیه شوی مقیدی، و اگر قایل به تشبیه شوی محدّدی، و اگر قایل به امرین باشی مسدّدی، و در میان اهل معارف امام و سید، از آنکه روی به طریق متابعت انبیا نهاده‌ای، و دار این دو مقام چنانچه می‌باید داده‌ای. ۱۳

فَمَنْ قَالَ بِالْإِشْفَاعِ كَانَ مُشْرِكًا * وَمَنْ قَالَ بِالْإِفْرَادِ كَانَ مُوَحِّدًا

پس هر که قایل شود به شفع به اثبات دیگری، غیر حق را با حق شریک ساخته باشد؛ و آنکه قایل به افراد گردد و با حق هیچ غیری، اثبات نکند موحد باشد. ۱۰ بیت:

غیری چگونه روی نماید چو هرچه هست عین دگری کیست بدیدار آمده
آری به بیان این مقام از سر بصارت می‌گوید. بیت:

تا چشم باز کردم نور رخ تودیدم تا گوش برگشادم آواز تو شنیدم
چندانکه فکر کردم، چندانکه ذکر کردم چندانکه سیر کردم بیرون ز تو ندیدم ۱۵

*

فَإِيَّاكَ وَالتَّشْبِيهَ إِنْ كُنْتَ ثَانِيًا * وَإِيَّاكَ وَالتَّنْزِيهَ إِنْ كُنْتَ مُفْرَدًا

یعنی: بهره‌یز از تشبیه وقتی که واحد حقیقی را دو سازی به اثبات غیری [۶۱-پ] با او، چون مؤمنی و دو قدیم اثبات نمی‌کنی، پس حادثی را تشبیه به حق نکن در وجود و صفات لازمه‌اش، از آنکه وجود حق قدیم است، و وجود غیر حادث، ۲۰ و صفات حق ذاتی، و در آن صفات او را حاجت به دیگری نه، و آنچه حق راست از صفات، بر وجه کمال است و پایدار، و غیر را بر سبیل عکس و ظلال و مستعار، بل چون سرابی است که وجود او موهوم است، و در حقیقت معدوم است، لاجرم تشبیه متصور ۲۵ نشود.

و اگر قایل به حقیقت واحده شوی در مقام جمعش به الهیت و در مقام تفصیلش به الوهیت، پرهیز کن از تنزیه فقط، بلکه از تنزیه در مقام تنزیه غافل مشو، و

از تشبیه در مقام تشبیه ذاهل مباش. بیت:

معمر است ذاتش ز تنزیه تو مبرا صفاتش ز تشبیه تو
یکی زین دو منصب مکن اختیار ولی داد هریک بده مرد وار
ز تنزیه و تشبیه اگر آگهی خبر دار حقی و مرد رهی
فما أنت هو: بل أنت هو و تراه فی * عین الامور مسرّحاً و مقیداً

۵

یعنی: تو او نیستی بدان اعتبار که غیری، از آنکه مقیدی و ممکن و محتاج، بلکه تو اوایی، از آنکه در حقیقت هویت ظاهره اوایی به صفتی از صفات در مرتبه ای از مراتب وجودش. پس ذات و وجود و صفات تو همه بدو راجع است. لاجرم حق را می بینیم [که] مبقی وجود است بر حال اطلاقش در عین مقیدات، و مقید وجود است در مراتب ظهورش. حاصل آنکه تا هستی تو در میان است از او بر کناری، و چون محو او گشتی عین یاری. بیت:

۱۰

تنها پای این ره نداری چه پویی دلا جای این شه نداری چه جویی
تو جانی و انگاشتستی که شخصی تو آبی و پنداشتستی سبویی
یقین دان که او تو نباشد ولیکن چو تو در میانه نباشی تو اوایی
قال تعالی «لیس کمثله شیء» فتره، «و هو السميع البصير» فثبه. [و] قال تعالی «لیس کمثله شیء» فثبه و ثنی، «و هو السميع البصير» فتره و أفرد.

۱۵

در قواعد عربیت «کاف» گاهی زاید می آید، و گاهی غیر زاید. پس در قول حق — سبحانه و تعالی — [که] می فرماید: «لیس کمثله شیء»^{۱۴}؛ الآية؛ اگر کاف زاید باشد، معنی آنست که حق را — سبحانه و تعالی — مماثلی نیست، و این تنزیه است، و اثبات سمع و بصر بر وجهی که عباد نیز بدان موصوف است، تشبیه است. ۲۰
و اگر «کاف» را زاید نداریم در نفی [۶۲-ر] مثل مثل، اثبات مثل است، و این تشبیه است، و در اثبات سمع و بصر بر طریق حصر که سمیع و بصیر اوست نه غیر او، افراد و تنزیه است از نقصان عدم سمع و بصر.

لَوْ أَنَّ نوحاً عَلَيْهِ السَّلَامُ جَمَعَ لِقَوْمِهِ بَيْنَ الدَّعْوَتَيْنِ لِأَجَابِهِ: فَدَعَاهُمْ جِهَاراً ثُمَّ دَعَاهُمْ إِسْرَاراً، ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً». وَقَالَ: «دَعْوَتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَاراً فَلَمْ يَزِدْهُمْ دَعَائِي إِلَّا فَرَاراً».

۲۵

یعنی: اگر نوح — علیه السلام — که این حکمت در کلمه و مرتبه اوست

هنگام دعوت قوم در میان تنزیه و تشبیه جمع کردی، چنانکه در قرآن جمع کرده شد، هر آینه قومش اجابت دعوت او کردند، از برای آنکه در اتیان به تشبیه حصول مناسبت است در میان او و قومش؛ چه ایشان مثبت صفات کمالیه بودند مر اصنام خود را، و می گفتند: «و ما نعبدهم إله لیقربونا الی الله زلفی^{۱۵}».

پس اصنام را مقریان حضرت داشتند و نزدیک^{۱۶} کننده دیگران پنداشتند، و ایشان را شفعی خود انگاشتند که: «هولاء شفعاؤنا عندالله»^{۱۷}؛ و تقرب^{۱۸} به حضرت رب الارباب و شفاعت عبده عند ذلک الجناب میسر نمی شود مگر آن را که موصوف باشد به صفات کمالیه، و معروف بود به اختصاص فضل از حضرت جلالیه.

پس اگر نوح — علیه السلام — در دعوت تشبیه آوردی، از روی ملازمت عقاید خویش حکم تنزیه نیز از او قبول کردند، ولیکن ایشان را چهاراً دعوت کرد یعنی ظاهرأ و آشکارا بسوی ظاهر جمال مطلق [خواند] تا عبادت کنند به صور و ظواهر خود حضرت الهی را به عبادات بدنیه و طاعات و اعمال حسیه، بعد از آن دعوت کرد قوم را اسراراً، یعنی پوشیده و باطن بسوی باطن مطلق از حیثیت عقول و روحانیت ایشان، تا چون ملأ اعلی و ملایکه مقربین عبادت باطن مطلق کنند.

پس چون قبول دعوت او نکردند، بواسطه آنکه محبت مظاهر جزئی که معبودات ایشان است در قلوب و بواطن ایشان راسخ^{۱۹} بود، نوح در مخاطبه ایشان فرمود: «استغفروا ربکم انه کان غفاراً»^{۲۰}. یعنی طلب ستر وجودات و ذوات و صفات خویش در وجود و ذات حق [کنید] و هریک بگوید: گم شدن در گم شدن دین من است

نیستی در هستی آئین من است لا جرم از آن روی که نفوس بر محبت اعیان خویش مجبول اند، به نیستی در هستی پرداختند، و سایه کم مایه در اشراق خورشید بلند پایه مستور ساختند، [۶۲-ب] و بواسطه و فور استیناس به تقیدات میثوم سر محو موهوم و صحو معلوم نشناختند، و اظهار نفور کردند.

پس نوح در مشاهده این حال، قایل بدین مقال گشت که: «آنی دعوت قومی

(۱۸) قا: رای و راسخ.

(۱۹) س ۷۱ ی ۱۰.

(۱۵) س ۳۹ ی ۳.

(۱۶) س ۱۰ ی ۱۸.

(۱۷) قا: تقربت.

لیلاً و نهاراً^{۲۰}». یعنی دعوت قوم خویش کردم در سرّ، و «نهارا» یعنی در علانیه، یا گوئیم در باطن و غیب به دعوت روحانیه و در ظاهر و شهادت به دعوت حاصله به قوای جسمانی. «فلم یزدهم دعائی الاّ فراراً^{۲۱}». پس دعای من ایشان را به غیر فرار نیفزود. پس از قبول وحدت و شهود حق مطلق ظاهر به صور کثرت گریختند، و با وجود لب تشنگی، آب بقا بر خاک مضیعه ریختند. بیت:

به حق گریز که آب حیات او دارد توز ینهارازا و خواه هر نفس زنهار

و ذکر عن قومہ انہم تصامموا عن دعوتہ لعلہم بما یجب علیہم من اجابۃ دعوتہ.

یعنی: نوح — علیه السّلام — از قوم خود خبر داد که چون وجوب اجابت دعوت در یافتند، به سدّ اسماع قلوب از قبول دعوت به حکم «یجعلون اصابعہم فی اذانہم»^{۲۲} بشتافتند.

فعلم العلماء باللّٰہ ما أشار الیہ نوح — علیہ السّلام — فی حق قومہ من النّاء علیہم بلسان الذم،

پس علماء باللّٰہ در یافتند آنچه نوح — علیه السّلام — بدان اشارت کرد از ثنا بر ایشان به لسان مذمت. یعنی: راسخان در علم باللّٰہ و عارفان اسماء و صفات الٰہ که اصحاب کشف و شهوداند واقف گشتند بر آنکه در ضمن مذمت از حبیب صورت شریعت ثنا بر ایشان بحسب حقیقت مدرج است؛ چه ایشان قبول دعوت به فعل کردند نه به قول؛ چه نوح ایشان را اول بسوی اسم ظاهر خواند که عالم ملک است، بعد از آن [به] سوی اسم باطن که عالم ملکوت است، بعد از آن بسوی فناء فی اللّٰہ از روی ذات. و وجود و صفت و فعل و استعدادات ایشان در ترقی به ذرّوۃ این کمال و در تعلی به قلل شواہق این حال وافی و کافی نبود؛ پس از روی مکر و حیلّت اذان خویش از اجابت دعوت بر بستند تا نوح بر ایشان دعا کند، و حق به صفت قہاریّت متجلی شود و به اجابت دعایش ایشان را وصول به کمال مدعوالیہ به حصول پیوندد.

پس دعا کرد، و ایشان را به کمالی که قابلیت آن داشتند، رسانید^{۲۳}.

[۶۳-ر] و آن رحمتی بود در صورت نقمت، و منحتی بود در کسوت محنت. چنانکه امروز نیز مشاهده می افتد که کسی که مشغول به ملاهی و مناهی و مبتلاء به ارتکاب گمراهی است و قادر نیست بر استخلاص نفس خویش، از این صفات ذمیمه

و سمات رذیله، و بدین سبب نشانه سهام ملامت و مبتلای بلای شامت گشته، به لسان حال و هم به زبان قال افنای نفس خویش را از حاکم عدالت کیش می طلبد تا خلاصی یابد. این حال عارفان امت اوست علیه السّلام.

اما حال مؤمنان که محجوب اند بلکه حال کافران نیز بر این نهج است، اگر چه ایشان ندانند؛ چه هر احدی را کمالی است لایق استعداد او. نبی رحمتی است مهدی به امت که هر یکی را به کمال مخصوصش می رساند.

و شیخ - قدس الله سره - همه آیات را تنزیل کرده بدانچه لایق باشد به حال کمال ارباب هدایت و خلص اصحاب درایت؛ چه در حقیقت قبله این مخاطبه علیه و محل این تحفه سنیه ایشان اند؛ آری؛ بیت:

اگر نام تو گویم و رنگویم مراد از جمله گفتارم تو باشی

و علم أنهم إنما لم یجیوا دعوته لما فیها من الفرقان، والأمر قرآن لافرقان،

یعنی: نوح - علیه السلام - دانست که عدم اجابت امت دعوت او راه قول، از برای اشمال دعوت اوست به فرق میان حق و خلق، یا در میان تنزیه و تشبیه، و کمال تام قرآن است یعنی جمع بینهما، نه فرقان؛ و این مقام نوح نبود، والا بروی واجب بودی آوردن قرآن جامع در میان تنزیه و تشبیه، تا سبب ایمان ایشان شدی؛ چه سعی و ۱۵ اجتهاد بر انبیا - بر هر چه قادراند - واجب است.

ومن أقیم فی القرآن لایصغی الی الفرقان،

یعنی: هر که را اقامت در مقام جمع میان تنزیه و تشبیه دست داده باشد، چون رسول ما - علیه السلام - هر آینه گوش به قول فرقان محض بنهد، خواه تنزیه باشد تنها، چون قول نوح؛ و خواه تشبیه، چون حال قومش.

وإن كان فیہ. فان القرآن يتضمن الفرقان والفرقان لا يتضمن القرآن.

یعنی اگر چه فرقان حاصل است در قرآن؛ چه قرآن از آن روی که مقام جمع است، متضمن است فرقان را که مقام تفصیل است. پس صاحب قرآن جامع احکام فرقان باشد از تنزیه و تشبیه دون العکس.

ولهذا ما اخص بالقرآن إلا محمد صلی الله علیه وسلم وهذه الامة التي هی خیر امة أخرجت للناس.

یعنی: از آن جهت که مقام قرآنی جمعی در میان تنزیه و تشبیه [۶۳-ب] اکمل است از مقام هر یکی از این دو، به مقام قرآنی مختص نگشت مگر محمد

— علیه السّلام — از آنکه مظهر اسم اعظم است جامع جمیع اسماء است. پس مقام جمع او راست باصالت، و امت او را که خیر امت اند بطریق تبعیت.

فقال: «لیس کمثله شیء» فجمع الامر واحد.

یعنی: از جهت اختصاص محمد به مقام جمعی «لیس کمثله شیء»^{۲۴} گفت. پس در میان مقامین در یک کلام جمع کرد، لاجرم مقام او جامع آمد میان وحدت و کثرت و جمع و تفصیل و تنزیه و تشبیه، بلکه جامع جمیع مقامات اسمائیه آمد، و لهذا قرآن مجید ناطق است به همه این مقامات حمید.

فلو أن نوحاً یأتی بمثل هذه الآية لفظاً أجا بوه، فانه شبّه ونزه فی آیه واحدة، بل فی نصف آیه.

پس اگر نوح آیتی مثل آیت «لیس کمثله شیء» آوردی، قوم اجابت کردند؛ چه حضرت خواجه — علیه السّلام — تشبیه کرد و تنزیه در آیه واحده که «لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر» است، بلکه در هر دو نصفش — که یکی «لیس کمثله شیء» است و نصفی دیگر «وهو السميع البصیر» — تشبیه و تنزیه مدرج است. چنانچه بیان آن به تقدیم رسید

ونوح — علیه السّلام — دعا قومه «لیلاً» من حیث عقولهم وروحانیتهم فانها غیب. و «نهاراً» دعاهم ایضاً من حیث ظاهر صورهم وحسّهم،

یعنی نوح — علیه السّلام — گاهی قوم را از حیثیت عقول ایشان که معطی تنزیه است به مقام تنزیه دعوت کرد، و گاهی از روی صور ایشان که موجب تشبیه است، به مقام تشبیه خواند.

وما جمع فی الدعوة مثل «لیس کمثله شیء» فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فراراً. و جمع نکرد در دعوت چون آیه «لیس کمثله شیء». پس از برای این فرقان نفرت کرد بواطن ایشان. لاجرم از دعوت ایشان را غیر نفرت نیفزود.

ثم قال عن نفسه إنه دعاهم لیغفرلهم، لا لیکشف لهم، وفهموا ذلك منه صلّی الله علیه وسلّم. لذلك «جعلوا أصابعهم فی آذانهم واستغشوا ثيابهم» وهذه کلها صورة السّر التي دعاهم إليها فأجابوا دعوته بالفعل لا بلبیک.

یعنی: نوح — علیه السّلام — خبر کرد از نفس خویش که «آئی دعوتهم لتغفر

لهم^{۲۵}». من دعوت قوم از برای مغفرت حق کردم نه از برای کشف جمال مطلق. و مغفرت سترواخفاست چون به مقصود او راه بردند، اجابت دعوتش کردند به مثل آنچه ایشان را بدان خوانده بود از ستر؛ پس اصابع در آذان خویش کردند، یعنی قبول دعوت او به طریق قول به سمع و طاعت نکردند، «واستغشوا ثيابهم»^{۲۶} [۶۴-ر] و روی و سر در جامه ها پیچیدند. یعنی طلب استتار به ثياب وجودات و حجب استار صفات به تقدیم ۵ رسانیدند تا غیرت حق به قطع حایل غیرت پردازد، و ایشان را از قیود وجودات متوهمه فانی سازد، بیت:

ذاتشان در ذات خود پنهان کند و آنچه اندر فهم ناید، آن کند
غیرتش آتش در این عالم زند کار و بار غیر را برهم زند
و استتار قوم به ثياب معهود از برای قصور فهم باشد از آنچه نوح — علیه السلام — بدان اشارت فرمود یا از برای استهزا بود بعد از فهم مقصود. ۱۰

فقی «لیس کمثله شیء» اثبات المثل و نفیه، و بهذا قال عن نفسه صَلَّى الله عليه وسلم انه أوتى جوامع الكلم. فما دعا محمد صَلَّى الله عليه وسلم قومه ليلاً و نهاراً، بل دعاهم ليلاً في نهار و نهاراً في ليل.

یعنی: حضرت الهی از برای حبیب جناب پادشاهی — علیه من الصلوات ما یضیق عنها نطاق التناهی — جمع کرد در قول^{۲۷} «لیس کمثله شیء»^{۲۸} در میان اثبات ۱۵ مثل و نفی آن، و بسبب این جمع در میان تنزیه و تشبیه رسول — علیه السلام — فرمود: «اوتیت جوامع الكلم»، یعنی داده شدم جمیع معارف و حقایق را. و از برای این قرآن جامع آمد جمیع معانی را که در کتب انبیا — علیهم السلام — منزل است. پس نبی ما — علیه السلام — قوم خود را دعوت کرد «لیلاً و نهاراً». «فی لیل» یعنی بسوی ظاهر در عین باطن و بسوی باطن در عین ظاهر و بسوی وحدت در عین کثرت و بسوی کثرت ۲۰ در عین وحدت. و «لیلاً و نهاراً» دعوت کرد یعنی بسوی غیب و وحدت تنها و بسوی کثرت و شهادت تنها بخواند.

فقال نوح فی حکمته لقومه: «یرسل السماء علیکم مدراراً» و هی المعارف العقلية فی المعانی و النظر الاعتباری، «و یمددکم بأموال» أى بما یمیل بکم الیه فاذا مال بکم الیه رأیتهم صورتم فیهم.

۲۵
باید دانست که سماء در حقیقت عالم ارواح، و ارض عالم اشباح [است]، و

فایض نمی گردد از عالم ارواح، مگر انوار ملکوتیه و معارف عقلیه که موجب کشف و یقین [است] تا پیوسته بدانچه به حصول پیوسته، به حکم «فاعتبروا یا أولى الأبصار»^{۲۹} استدلال به سایر انوار و اسرار توانند کرد، و ایمان به حق و کمالاتش و بدانچه فایض می گردد بر ایشان از آیاتش، توانند آورد.

۵

پس چون امر بر این منوال بود نوح — علیه السّلام — به حکمت دعوت اشارت فرمود، و در مخاطبه قوم گفت: «یرسل السماء علیکم مدراراً»^{۳۰}. یعنی حق سبحانه ارسال می فرماید بر شما از آسمان ارواح معارف عقلیه و علوم حقیقیه، و عطا می دهد شما را نظر اعتباری در اشیاء تا [۶۴-پ] استدلال توانید کرد به وجود حق به وحدت خویش بر وحدت او، و به ذات خود بر ذاتش؛ و به آنچه در عالم شهادت است از موجودات و کمالات، بر آنچه در عالم غیب است از عقول و نفوس و کمالات ایشان.

۱۰

«ویمددکم بأموال»^{۳۱}، یعنی شما را امداد می نماید به تجلیات جلایه و جواذب جمالیه، تا جذب کند شما را به حضرت سبحانی، و ایصال کند به مقام فنا در ذات ربّانی، و تجلی کند مر شمارا به تجلی ذاتی، و از بصر بصیرت شما بردارد غشاوه کثرت اسمائی و صفاتی، و در اوان این تجلی مشاهده کنند اعیان خود، در مرآت حق و مطالعه کنند ذات خود را در نور جمال مطلق^{۳۲}. بیت:

۱۵

چو آینه ز ذات حق گزینند جمال خود در آن آینه بینند

فمن تخیل منکم أنه راه فما عرف، ومن عرف منکم أنه رأى نفسه فهو العارف.
فلهذا انقسم الناس الى عالم وغير عالم.

یعنی: بعد از دیدن صورت خویش در مرآت حق، هر که از شما تخیل کند که حق را دیده است، او را نشناخته است، از برای آنکه ذات از حیثیت او بی او ممکن نیست که دیده شود، بلکه حصول رؤیت او عند التنزل و تجلی است به کسوت آنچه ممکن الرؤیه باشد. کما قال — صلی الله علیه و سلم —: «سترون ربکم كما ترون القمر ليلة البدر». یعنی: خواهید دیدن پروردگار خود را، چنانکه قمر را در لیلۃ البدر می بینید. پس تشبیه به قمر از برای تنبیه بر آن معنی است که به تقدیم رسید.

۲۵

آنجا که منزّه بود از صورت یار کی دیده ز دیدارش بود بر خوردار
چون جلوه حسن خویش خواهد دلدار در کسوت این و آن نماید دیدار

(۳۱) س ۷۱ ی ۱۱.

(۲۹) س ۵۹ ی ۲.

(۳۲) پ: مطلق + است.

(۳۰) س ۷۱ ی ۱۱.

و هر که از شما بشناسد که در مرآت ذات مشاهده خویش کرده است عارف بحقیقت اوست، و آن دیگری عارف کامل نیست اگر چه اهل کشف و شهود است. چنانکه در فص شیشه گذشت. و از برای فرق در میان بینندگان بعضی را عالم خوانند و بعضی را غیر عالم خوانند. بیت:

گردوست به حال عاشقان پردازد در ذات خود آینه عاشق سازد
جز چهره خود کجاست و ندیدن ناظر چو در آینه نظر اندازد

«و ولده» و هو ما أنتجه لهم نظر هم الفکری. والأمر موقوف علمه علی المشاهده بعيد عن نتائج الفكر. «الآخساراً».

اشارت است به نکاتی که آیت کریمه «لم یزده ماله و ولده الآخساراً».

مشمول است بر آن. یعنی: نوح — علیه السلام — فرمود: [۶۵-ر] «رب انهم عصفونی»^{۳۴}. پروردگارا قوم بر من عاصی شدند، و آنچه موجب مشاهده و عیان است از من قبول نساختند و به اتباع عقول و نظر فکری خویش پرداختند، لاجرم مال او که علوم عقلیه است، و ولدش، که نتایج حاصله است از ترکیب قیاسات عقلیه، ایشان را جز سبب زیادتی خسران نگشت، و غیر از واسطه ضیاع رأس المال عمر و استعداد نیامد. بیت:

عمر در محمول و در موضوع رفت بی بصیرت جمله در مسموع رفت
هر دلیلی بی نتیجه بی اثر باطل آمد در نتیجه خود نگر
جز به مصنوعی ندیدی صانعی بر قیاس اقتترانی قانعی
می فزاید در وسائط فلسفی از دلایل باز بر عکسش صفی
این گریزد از دلیل و از حجب از پی مدلول سر برده به جیب
زیرا که مقام، مقام مشاهده است، و آن بالاتر از طور عقل است، و عقل منکر اوست، و نظر عقلی را امکان وصول به سر پرده جلالت این مقام نی.

پس هر که تصرف کند به عقل خویش در آنچه انبیا آورده اند، یا اعتقاد کند که حکما و عقلا مستغنی اند از انبیا، به سمت «فقد خسر خسراً مبیناً» موسوم، و به علامت «فقد ضل ضللاً بعيداً» معلوم باشد. آری، بیت:

۲۵

یک چند به علم و عقل در کار شدم گفتم که مگر واقف اسرار شدم
هم عقل عقیده بود و هم علم حجاب چون دانستم زهر دو بیزار شدم
«فما ربحت تجارتهم» فزال عنهم ما كان في أيديهم مما كانوا يتخلون أنه ملك
لهم: و هو في المحمدین،

یعنی حاصل نشد این طایفه را از آن تجارت معتاد غیر از ضایع گشتن سرمایه
عمر و استعداد؛ چه رأس المال را فانی ساختند در آنچه ممکن الحصول نیست، و به
ترتیب مقدمات طلب نتیجه مشاهدات کردند که بدان امکان وصول نیست. پس ضایع
شد آنچه در دست ایشان بود از استعدادات و آلات که بدان ممکن بود عبادت حق و
اکتساب کمالات و اتباع انبیا — علیهم السلام — و تحصیل کشف از حقیقت مرام. و
ایشان را تخیل آن بود که آنچه دارند از مال و عمر و آلات بدنیّه و قوی و کمالات
فطریّه ملک ایشان است، و ادراک این معنی نکردند که نزد ایشان مستعار است، و در
حقیقت ملک پروردگار است. و گمان می برند که به عقل ضعیفه و نظر [۶۵-پ]
فطری ادراک حقایق علی ماهی علیه فی نفس الأمر کرده اند، و خود را مالک آن
پنداشته. و حال چنان نیست که ایشان انگاشته اند

پس زایل گشت از ایشان آنچه آن در دست داشتند، و از آنچه آن را ملک
خود می پنداشتند و آن ملک در حقیقت حضرت الهی راست، یا علم حقیقت و
انکشاف آن بر آن نهج که هست حق — سبحانه و تعالی — راست چنانکه در حق
محمدین بیان این بتقدیم رسید که:

«وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه»،

یعنی: انفاق کنید از آنچه حق تعالی شما را در آن خلیفه ساخته است که
ملک از آن اوست، و شما خلفای او بید. پس انفاق و تصرف در ملک مستخلف جز به
طریق خلافت مجو بید.

وفی نوح «الأتخذوا من دونی وکیلاً»، فأثبت الملك لهم والوكالة لله تعالى فيه.

یعنی: در حق نوح و قومش چنین وارد شد که: غیر من وکیل مگیرید. پس
اثبات ملک مرقوم نوح را کرد، و از ایشان خواست تا حق را در امور خویش و ملک
خود وکیل سازند، اما انتهای این منهج با ایشان بر طبق زعم و حسب حسابان ایشان
بود؛ و بینایی در بیان حال ایشان بدین مقال ناطق که: پندارند که دارند، باش تا پرده

بردارند؛ و دانایی در مخاطبه ایشان در این قول^{۳۵} صادق که؛ بیت:

نابود شوای دوست که بودن خوش نیست فرعون صفت خویش ستودن خوش نیست
چون هستی و کبر یا خدا دارد و بس چیزی که نداری، آن نمودن خوش نیست

فهم مستخلفون فيه. فالملك لله تعالى،

یعنی: محمدتین خلیفه ساخته حق اند در انفس خویش و در همه آنچه ایشان
راست از کمالات. لاجرم ملک تنها حق را باشد.

وهو وکیلهم، فالملك لهم وذلک ملک الاستخلاف.

و حق، وکیل قوم نوح است علیه السلام، چنانچه در حق ایشان گفت: «الّا
تتخذوا من دونی وکیلاً»^{۳۶}. پس ملک ایشان را باشد، لیکن ملک استخلاف و
تبیعت، نه ملک حقیقی به طریق اصالت؛ چه ملک به طریق اصالت تنها حق
راست، و چون محمدیان به کشف و شهود در یافتند که هیچ ذات و کمال و وجود به
اصالت غیر حق را نتواند بود، حضرت حق نیز در حق ایشان خطابی مطابق کشف و
فهم ایشان فرمود، و با ایشان طریق مکر مسلوک نداشت.

و قوم نوح — علیه السلام — چون پنداشتند که آنچه در دست دارند ملک ایشان
است، تصدیق مقال ایشان کرده شد [۶۶-ر] بر سبیل مکر، و بطریق تجلی بر حسب
اعتقادشان؛ چه چاره نیست از آنکه حق متجلی شود روز قیامت بحسب اعتقاد
معتقدان، چنانچه فرمود: «انا عند ظنّ عبدی بی». و مُسْلِم در صحیحش ذکر کرده:
«الباری یتجلی فیمنکر و یتعود فیتحول لهم فی الصورة الّتی عرفوه فیها فیقرون بعد
الإنکار». اما بعضی آشفتهگان کوی عشق گویند؛ بیت:

ز چشم مردم صورت پرست پنهانی ولیک در نظر اهل دل هویدایی
چون نور چشم حسینی چگونه نشناسد به هر لباس که ای نازنین برون آیی

و بهذا کان الحق [تعالی] مالک الملک، كما قال الترمذی [رحمه الله].

یعنی: به سبب آنکه حق — سبحانه و تعالی — مر عباد کمال را ملک
استخلاف اثبات کرد، و نفس خود را وکیل ایشان ساخت و موکلی را می رسد که
تصرف کند در وکیل بحسب عزل و اثبات، چنانکه تصرف در ملک می کند، حق

—سبحانه و تعالی — مَلِکْ مَلِکْ خود باشد.

و شیخ — قدس الله سره — در اصطلاحاتش ذکر کرده است که: **مَلِکْ مَلِکْ** حق تعالی است در حال مجازات عبد، بر آنچه فرمان حق را بجای آورده باشد.

پس معنی آنست که حق جزای بنده خود است در مجازات فرمان برداری او. و بایاد دانست که جزای اعمال صادره از عباد بحسب نیات و اندازه اُمَنیات ایشان است. پس هر که عمل او از برای جنت باشد، جزاء به جنت داده شود، و هر که عملش خاص از برای خدای باشد نه از برای رغبت در جنت نعیم و نه از روی رهبت از نار جحیم، جزای او حق باشد. چنانکه در حدیث قدسی آمده است که: «**من احبنی قتلته، و من قتلته فعلی دیته، و من علی دیته فأنا دیته**». یعنی: هر که مرا دوست دارد، او را بکشم، و هر که را بکشم دیت او بر من باشد، و هر که دیتش بر من بود، دیت او من باشم. آه آه عاشق آشفته حال از لذت این مقام همی گوید:

چه حذر کنم ز مردن چوتویی کشنده من ز هلاک خود چه ترسم چوهلا هلم تودادی
دیت عاشق همین بس است که ستانده جانش تویی.

جان و جهان فدایت ای آنکه به زجانی خوبست جان سپردن چون جان تومی ستانی
مردن به داغ و درد عیش است بی نهایت گشتن قتل عشقت عمریست جاودانی
به تخصیص که هم کشنده عشاق تو باشی، و هم دیت کشتگان مشتاق تو [۶۶-پ] باشی. بیت:

شیوه و ناز حسن اگر اینست میرد از عشق هر که راجان است
دیت کشتگان چو دوست بود کشته گشتن ز عشق آسان است
ابو یزید بسطامی — قدس الله سره — هنگام در کشیدن جام مالا مال تجلیات از سرمستی به طریق مناجات می گوید: «**الهی ملکی اعظم من ملکک لکونک لی و انالک فانا ملکک وانت ملکک و انت العظیم الاعظم و ملکی انت فانت اعظم من ملکک و هوأنا**». مگر می گویند؛ بیت:

چون جان من از عشق تو خرم باشد کی ملتفت ملکت عالم باشد
من ملک توام چون تو مرا ملک شدی پس ملک من از ملک تو اعظم باشد

قول شیخ — قدس سره — که فرمود: «**کما قال الترمذی**»، اشارت است به سؤال کامل مکمل خواجه محمد بن علی الحکیم الترمذی که گفت: «**مالک الملک**». و این از جمله اسئله ای است که ترمذی — قدس الله سره و روحه و اوصل الینا

فتوحه — نوشته است، و گفته: جواب این را اکابر اولیا گویند یا قطب الوقت. و شیخ این اسئله را با اجوبه اش در «فتوحات» آورده است.

«و مکروا مکراً کباراً» لأن الدعوة الى الله تعالى مكر بالمدعو لأنه ما عدم من البداية فیدعی الى الغاية. «أدعو الله» فهذا عين المکر؛ «على بصيرة» فنبه أن الأمر له كله، فأجابه مكرراً كما دعاهم.

۵

یعنی: چون نوح — علیه السلام — با قوشش طریق مکر مسلوک داشت قوم نیز در جواب او مکرری بزرگ انگيختند.

و شرح این سخن آنست که دعوت کردن به سوی حق مکر است از داعی به مدعو، از آنکه مدعو حق را گم نکرده از بدایت تا به سوی او خوانده شود در غایت؛ چه او مظهر هویت حق است در بعضی مراتب وجودش. پس حق با اوست، بلکه عین ۱۰ اوست. لاجرم داعی چون مظهري را از مظاهر به سوی حق خواند با او مکر کرده باشد؛ چه اراده این معنی می کند که حق با او نیست با غیر اوست، و این عین مکر است، لیکن این مکر از انبیا — علیهم السلام — بر نهج بصیرت است، چنانکه فرمود: «ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني»^{۳۷}. یعنی نبی — علیه السلام — می داند که او مظهر هویت حق است، ولیکن از برای تخلیص اوست از قیود دوگانگی، و از حجبی که ۱۵ موجب ضلال است و بیگانگی، تا چون خلاص یابد، بیند که مظهر هویت حق است، و مشاهده کند که جمیع [۶۷-۶۸] موجودات بر مظاهر حق اند، و حق را به جمیع اسماء و صفاتش عبادت کند، چنانکه از حیثیت اسم خاص می کرد.

فجاء المحمدي وعلم أن الدعوة الى الله ماهي من حيث هوته وانما هي من حيث أسماؤه فقال: «يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفداً» فجاء بحرف الغاية و ۲۰ قرنهما بالاسم، فعرفنا أن العالم كان تحت حیطة اسم الهی أوجب عليهم ان يكونوا متقين.

پس آمد قلب محمدی یا داعی محمدی، و دانست که دعوت به سوی حق تعالی از حیثیت هویت حق نیست؛ چه هویت را وجود در هر موجود است، بلکه دعوت از حیثیت اسماء است. یعنی دعوت می کند خلق را از آن اسماء جزئیة که ۲۵ عبادتش می کنند به سوی اسم جامع الهی که «الله» و «رحمن» است. کما قال:

«یوم نحشر المتقین الی الرحمن و فداً»^{۳۸}. یعنی: حشر می کنیم پرهیز کنندگان را از امور مقیده حاجبه از انوار اسم جامع به سوی اسم جامع رحمانی. پس حرف غایت آورد که «الی» است، و آن را مقرون به اسم «رحمن» ساخت، تا معلوم شود که عالم از آن روی که اسماء الهیه اند — خواه جزئی باشد و خواه کلیه — داخل در تحت احاطه اسمی الهی است ازلاً، که آن «الله» و «رحمن» است. لاجرم ایجاب کرد این اسم را بر اهل عالم که متقی و محترز باشند از عبادت اسماء جزئیه دائماً ابداً، تا حضرت الهی را به جمیع اسمایش پرستند که عابد «الله» عابد جمیع اسماء است، از آنکه همه اسماء داخل اند در وی؛ اما عابد منعم مثل عابد منتقم نیست. پس این عابد عبادت حق از روی جمیع اسماء نکرده باشد. ولهذا فرمود: «أرباب متفرقون خیر أم الله الواحد القهار»^{۳۹}.

آنچه عراقی می آورد که ابو یزید — قدس سره — [چون] این آیت بشنید که: «یوم نحشر المتقین الی الرحمن و فداً»^{۴۰}، نعره زد و گفت: «من کان عنده الی این یحشر». آن کس که نزد او باشد کجا حشر شود. دیگری شنید، گفت: «من اسم الجبار الی اسم الرحمن و من اسم القهار الی اسم الرحیم» جرعه ای از این جام و شمه [ای] از ریاحین این کلام است.

فقالوا فی مکرهم: «لا تذرنا آلهتکم ولا تذرنا وداً ولا سواعاً ولا یغوث و یعوق و نسرأ»، فانهم اذا ترکوهم جهلوا من الحق علی قدر ما ترکوا من هؤلاء؛ فان للحق فی کل معبود وجهاً يعرفه من يعرفه و یجهله من یجهله.

یعنی گفتند قوم نوح از روی مکر، تا نوح برایشان دعا کند مگذارید آلهه خود را که آن «ورد» و «سواع» و «یغوث» و «یعوق» و «نسر» است از آنکه هویت حق ظاهر است در ایشان، چنانکه در غیر ایشان ظاهر است. [۶۷-ب]

پس اگر ترک آن آلهه کنند، ندانسته باشند از مظاهر حق بقدر آنچه ترک کرده باشند؛ چه حق را در هر معبودی و موجودی وجهی^{۴۱} است «که آن وجه باقی نگردد هلاک — هلاکت»^{۴۲} کجازه برد سوی پاک» لاجرم بر این تقدیر در «کل شیء هالک الا وجهه»^{۴۳} جایز است که «ها» ی «وجهه» عاید با «شیء» باشد، و

(۴۱) قا: وجه.

(۳۸) س ۱۹ ی ۸۵.

(۴۲) ب: هلاک.

(۳۹) س ۱۲ ی ۳۹.

(۴۳) س ۲۸ ی ۸۸.

(۴۰) س ۱۹ ی ۸۵.

وجه این معنی را می شناسد هر که حق را و مظاهرش را می شناسد؛ و از این وجه بی خبر است آنکه از حق و مظاهرش خبردار نیست. لاجرم بعضی بینایان این راه که از مشاهده آن وجه آگاه اند از عالم آینه سازند، و در هر ذره به مطالعه آن وجه پردازند، و گویند:

اگر گه گه زبی خویشی نظر در عالم اندازم از او آینه می سازم درویدار می جویم ۵

وفي المحدثين: «وقضى ربك ألا تعبدوا الاياه»،

یعنی: در حق محمدین چنین وارد شده که حکم کرد پروردگار تو ای محمد که قوم تو عبادت نکند مگر الله را که ربّ تست و جامع جمیع ارباب است، و باز داشت از عبادت ارباب متفرقه.

۱۰ فالعالم يعلم من عبده، وفي أي صورة ظهر حتى عبد، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية،

پس عالم به «الله» و مظاهرش می داند که معبود علی الحقیقه حق است در هر صورتی که باشد خواه حسّیه، چون اصنام؛ و خواه خیالیه، چون جن؛ و خواه عقلیه، چون ملائکه. و می داند که تفریق و کثرت مظاهراند اسماء و صفات را چون اعضا در صورت انسانیّه که چشم مظهر دیدن و گوش مظهر شنیدن و بینی مظهر شمیدن است، یا ۱۵ چون قوای روحانیّه چون عقل و وهم و ذاکره و حافظه و مفکره و متخیله که این همه مظاهر صفات روح اند.

فما عبد غير الله في كل معبود.

پس غیر حق را عبادت نکرد در هر معبود، از آنکه غیر منفی است در وجود. لاجرم می گوید:

۲۰ کعبه و دیر تو یی دیر کجا، غیر کجا نیست غیر از تو کسی غیر که رامی شمری و این فقیر نیز از نشوئه باده پرستی و از غایت مستی می گوید؛ بیت:

ای گشته مست عشقت روزالست جانم مستی جان بماند روزی کبه من نمانم
هر ذره ای ز خاکم سرمست عشق باشد چون ذره ها بر آید از خاک استخوانم
گفتی به غیر من گریه طالب حبیبی و الله که در دوعالم غیر از تو می ندانم

۲۵ فالأدنى من تخيل فيه الألوهية؛ فلولا هذا التخيل ما عبد الحجر ولا غيره.

[۶۸-۱]

پس فروترین عباد اصنام از روی مرتبه کسی است که تخیل می کند در معبودش الوهیت را، و یقین نمی داند که آن نیز مظهري است از مظاهر حق؛ و اگر

تخیل الوهیت نبودی عبادات حجر و غیر آن نکردی از برای آنکه معبود او ظاهراً^{۴۴} جمادی است که حس و حرکت ندارد، اگر عابد را در وی تخیل الوهیت نبودی اصلاً به عبادتش قیام ننمودی.

ولهذا قال: «قل سموهم»، فلو سموهم لسموهم حجارة و شجراً و کوکباً. ولوقیل لهم من عبدتم لقالوا إلهاً ما كانوا يقولون الله ولا الاله.

۵

یعنی از برای این معنی حق — سبحانه و تعالی — نبی خود را فرمود که از برای الزام کفره و افخام ایشان را بگوی که تسمیه کنید الهه خود را. هر آینه اگر تسمیه کنند حجریا شجریا کوکب گویند. و اگر با ایشان گفته شود که: که را عبادت کردید؟ هر آینه گویند: الهی را، یعنی ربی را از ارباب متفرقه، و الهی را از الهه متکثره، و نتوانند گفت که «الله» را که جامع جمیع آلهه است یا الهه معینی را که معبود همه است، عبادت کردیم.

۱۰

والأعلى ما تخیل، بل قال هذا مجلی إلهی ینفی تعظیمه فلا یقتصر.

یعنی: اعلای عابدان و اعرف ایشان تخیل نکرد، چنانکه جهال عبده تخیل کردند بطریق توهم؛ بلکه گفته که این معبود من مجلای الهی است و مظهری از مظاهرش، و سزاوار تعظیم است از برای وجوب تعظیم شعایر الهی، لاجرم به تعظیم و عبادت خویش اقتصار نمی کند، بلکه دیگران را امر می کند به تعظیم و عبادت.

۱۵

یا معنی آن باشد که حق را در معبود خویش قصر نمی کند، بلکه معبود خود را مجلایی از مجالی الهی و مظهری از مظاهرش می داند و از این روی تعظیم آن را واجب می شمارد، و هویت حق را در صور موجودات متکثره متجلی می دارد.

فالأدنی صاحب التخیل یقول: «ما نعبدهم الا لیقربونا الی الله زلفی» والأعلى

۲۰

العالم یقول: «أما الهکم اله واحد فله أسلموا» حیث ظهر.

یعنی: غیر عالم از عابدان می گوید: ایشان شفعای مایند در جناب حق، و واسطه قرب ما به درگاه پادشاه مطلق. و اعلی که عالم است می گوید: نیست اله شما مگر یکی، و او را اسماء و مظاهر مختلفه است، پس انقیاد او کنید و عبادتش ورزید در جمیع مظاهر روحانیه و جسمانیه، کما قال تعالی: «فالهکم اله واحد فله اسلموا و بشر المخبتین. الذین اذا ذکر الله وجلت قلوبهم و الصابرون علی ما اصابهم و المقیمین

۲۵

الصلوة [۶۸-پ] و مما رزقنا هم ینفقون^{۴۵}».

«و بشر المختبین» الذین خبت نار طبیعتهم، فقالوا إلهاً ولم یقولوا طبیعة.

«خبت» از «خبو» است، و «خبو» نار خمود و انطفای اوست. و «إخبات»

تواضع و کسر نفس است.

- ۵ شیخ - قدس الله سره - بعد از ایراد آیت از برای قول اعلی «مختبین» را تفسیر کرد که ایشان کُشندگانِ آتش طبیعت اند، لاجرم معنی آن باشد که: بشارت ده طایفه ای را که آتش طبیعت را به سلوک و مجاهده کشته اند که بعد از کشته گشتن آتش طبیعت تجلی کرد بر ایشان صفت الهیه و انوار ذاتیه.

- پس حق را و انوار و آثار صادر را از اسماء و صفاتش هم به حق شناختند، و فروع آن جمال دیده ایشان را نوری داد تا بدان نور نظر بر آن جمال انداختند، لاجرم ۱۰ اله گفتند، و به اسم غیرش از طبیعت نخواندند، چنانکه محبوب می گوید که طبیعت چنین و چنین کرد. و طبیعت اگر چه مظهري از مظاهر کلیه است، اما از رقی عبودیت و سمت غیریت خلاص نیافته است، لاجرم موحد اسناد افعال و آثار به طبیعت نمی کند. «وقد أضلوا کثیراً» ای حیر و هم فی تعداد الواحد بالوجه والنسب.

- ۱۵ یعنی: گمراه ساختند قوم نوح بسیاری را از اهل عالم، و به حیرت آوردند ایشان را در تعداد واحد حقیقی بحسب وجوه و نسبی که ایشان راست؛ چه ایشان اتباع عقول می کنند، و درجات عقول ایشان متفاوت است.

- پس ادراک می کند هر یکی از آن وجوه، آنچه را مناسب استعداد اوست و نفی می کند آنچه را غیر او ادراک کرده، لاجرم در حیرت و ضلالت می افتند. چنانکه امروز نیز مشاهده می کنیم در احوال ارباب نظر که بعضی تخطئه می کند بعضی را، و ۲۰ همه از وجهی مصیب اند و از وجهی مخطی.

«ولا تزد الظالمین» لأنفسهم. «المصطفین» الذین أورثوا الكتاب.

شیخ ظالمین را که در این آیت است به معنی ظالمین داشت که در آیت «ثم اورثنا الكتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخیرات باذن الله^{۴۶}». پس «اللام» از برای عهد باشد.

و نقل می کند صاحب معتمد — رحمه الله — از ترمذی، و او از ابوسعید — قدس الله سره — که رسول — صَلَّى الله علیه و سلم — [چون] آیت «ثم اورثنا الكتاب» را بخواند، گفت: «كلهم بمنزلة واحدة وكلهم في الجنة». زیرا که ظلم بر نفس خویش به اهلاکش روا داشتند و همت بر منع او از متابعت هوی گماشتند [۶۹-ر] هم از برای منفعت نفس خویش، تا متحقق شود به انوار و معارف الهیه و مکاشفات روحیه. قال — علیه السلام —: «اتعبوا ابدانکم لراحة انفسکم». آری؛

این ریاضتهای درویشان چراست کان بلا برتن بقای جانهاست
مردن تن در ریاضت زندگی است رنج این تن روح راپایندگی است

ولهذا حضرت «الذین اصطفینا من عبادنا» گفت. و تفخیمی که در «اصطفینا» است و تشریف و تعظیم که در اضافت عباد است به حق، به صورت صیغه متکلم برابر باب ذوق سلیم پوشیده نیست. پیر هرات می گوید: «الهی! اگر یک بار می گویی: بنده من. از عرش بگذرد خنده من». بیت:

شاهان جهان بنده فرمان حسین اند تا گفته ای دوست که: توبنده مایی
فهم أول الثلاثة. فقدمه على المقتصد والسابق.

یعنی ظالمین لانفسهم اول طوایف ثلاث اند که در آیت مذکوراند. پس حق ظالم لنفسه را بر مقتصد و سابق بالخیرات تقدیم کرد، از آنکه ظلم بر نفس خویش روا داشت از برای تکمیل نفس خود، تا به عدم اعطای حقوق و حظوظش ایصال کرد به مقام فنا در ذات، و متحلی ساخت به حلیه همه کمالات بخلاف مقتصد، که او متوسط است در سلوک و مجاهدات، و واصل نیست به مقام فنای در ذات، بلکه واقف در فناء فی الصفات، و بخلاف سابق بالخیرات، که او را در مقام افعال خیریه و تجلیه به اعمال زکیه؛ چون عباد و زهاد است و چون متقیان از اعمال موجبة للطرد والبعد. و شك نیست که این طوایف همه از اهل دارالقراراند، و همه برگزیده و اختیاراند. و ذکر ظلم اثبات عظم مرتبت است نه تحقیر و مذمت.

«الاضلال» إلا حيرة.

تتمه «ولا تزد الظالمین» است، و تفسیر ضلال به حیرت کرد. و مراد حیرتی است حاصله از علم نه از جهل.

المحمدی، «زدنی فیک تحیراً».

یعنی: چنانکه گفت ناطق محمدی: «رب زدنی فیک تحیراً» پروردگارا

تَحیر مرا در توزیاده ساز، یعنی: علم مرا در تو بر مزید کن، که هر گاه که در تو ادراک من زیاده شود، حیرت من بیشتر گردد از کثرت علم من به وجوه و نسبی که ذات تراست.

و «محمدی» را به «یای» نسبت از آن جهت ذکر کرد تا اولیا را که نایان اویند شامل باشد. و هم دل محمد را که ناطق است به قول «رَبِّ زِدْنِی فِیکَ حَیْرًا»،^{۴۷} و متبعان^{۴۷} خواجه — علیه السَّلام — [۶۹-پ] که وارثان مقام حیرت اند از لذت این مقام به نعمت دار السلام نپردازند، [و] گویند؛ بیت:

اگر بیم است در دوزخ و گریش است در جنت من این و آن نمی دانم که در روی توحیرانم

«کلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا».

وصف حیرت موسوی می کند که هر گاه که وارد شود تجلّی الهی که سبب اضاءت ارواح و روشنی قوای روحانیّه ایشان است به سلوک در مقامات انس و عروج به عالم قدس اشتغال نمایند؛ و هر گاه که این تجلّی نوری انقطاع پذیرد و به تراکم حجب کثرت ظلام استتار سالکان را فرو گیرد از برای ظهور تجلّی ظلمانی، در مقام حیرانی توقف نمایند.

و این تجلّی ظلمانی — که سترش خوانند — معدّ استعدادات سالکان است تا بار دیگر قبول تجلّیات نوریه توانند کرد، و سالک از حکمت این ستر خبردار نمی گردد مگر بعد از زوال آن. و حضرت الهی لیل و نهار را آیتین ساخت تا نمودار این دو تجلّی باشد. قال الله تعالی: «وجعلنا الليل والنهار آیتین فمحمونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة»^{۴۸}.

اوّل کسی که مقام حیرت از برای امت خود طلبید، نوح بود علیه السَّلام؛ اما این مقام بطریق کمال این امت را میسر شد. بیت:

مستمندان مراد از او خواهند تا عنایات او که را خواهد

فا لحائر له الدور والحركة الدورية حول القطب فلا يبرح منه.

یعنی صاحب حیرت متحرک به حرکت دوریه است، از آنکه او مشاهده می کند مطلوب را با هر موجودی که در دایره وجود است. پس حرکت می کند به سوی

(۴۷) پا: او متبعان.

(۴۸) س ۱۷ ی ۱۲.

وجود، و چون وجود دوری است حرکت نیز دَوْرِیّه واقع می شود.

و حرکت دَوْرِیّه صورت نمی بُنَد مگر گرد قطبی که مدار وجود بر آنست. پس حایر زایل نمی گردد، و بر حرکت دَوْرِیّه منفک نمی شود از قطب، از برای استفاضه از قطب حقیقی دایماً؛ و توجه او به سوی این قطب سرمداً. چون ملایکه مهیمه که حیران جمال مطلق الهی اند. بیت:

بادرد غم عشق تو درمان نشاسم حیران تو گشتم، سُر و سامان نشاسم
جان دل من سوخته آتش عشق است من سوخته دل روضه رضوان نشاسم

و صاحب الطريق المستطیل مائل خارج عن المقصود طالب ما هو [۷۰-ر] فیه صاحب خیال الیه غایتیه: فله من و الی و ما بینهما. و صاحب الحركة الدوریة لبدء له فیلزمه «من» و لا غایة فتحکم علیه «الی».

یعنی: صاحب حرکت مستقیمه خارج است از طریق حق و مایل از مقصودش، از آنکه حق را در مظاهر مشاهده نمی کند، و گمان می برد که مطلوب او خارج است از این مظاهر. پس حرکت می کند به حرکت مستقیمه، تا به مطلوب برسد، و حال آنکه مقصود با اوست و او خبرداری. چون بصربصیرت او بگشاید، و مطلوب را هم در خویش مشاهده کند، یابد و گوید؛ بیت:

روزت بستودم و نمی دانستم شب با تو غنودم و نمی دانستم
ای دوست ترا ازین و آن می جستم خود جمله تو بودم و نمی دانستم

و این متحرک آنچه را با اوست و در نفس اوست، خارج از موجودات می طلبد. پس او صاحب خیال و توهم است از آنکه به اعتبار تجرد حق از مظاهر، نسبتی در میان او و عالم نیست. کما قال تعالی: «و یحذرکم الله نفسه و الله رؤف بالعباد» * لا تدركه الابصار و هو یدرک الابصار^{۴۹}). لاجرم ممکن نیست ادراک او مگر در مظاهر، و غایت و مقصود او را بازگشت به سوی خیال است. پس او را بدایت و نهایت نیست؛ چه او مشاهده حق می کند در جمیع مظاهر روحانیه و جسمانیه، هم در دنیا و هم در آخرت. و مظاهر را نهایت نیست، پس شهود او را نیز نهایت نباشد. لاجرم لازم نیاید بر وی «من» و حکم نکند بر وی «الی». مشاهده این حال بیش سفر نکند که: «لا هجرة بعد الفتح»، خود از این خلوتخانه سفر نتواند کرد که: «فاین تذهبون^{۵۰}».

(۴۹) س ۶ ی ۳۰، ۱۰۳.

(۵۰) س ۸۱ ی ۲۶.

عاشق آشفته حال بعد از نزول در مملکت وصال و وصول به حرم اتصال گوید که؛
بیت:

من از این خانه پرنور بدمی نروم من از این شهر مبارک به سفر می نروم

لاجرم از اینجا غربت ممکن نگردد که: «السیاحه فی اُمّتی».

۵ و آنچه عراقی می آرد که اینجا راه بسر شود، و طلب نماند، قلق بیارامد، ترقی تمام شود، اضافت ساقط افتد، اشارت مضمحل گردد و «من» و «الی» طرح افتد؛ جرعه [ای] از این جام است و نشوه [ای] از این مُدام. و در سیر از خلق به سوی حق اگر چه «من» و «الی» لازم آید، امّا مذموم نیست؛ چه در حقیقت سالک را سلوک از نفس خود به سوی نفس و عین ثابته خویش است که رب اوست. پس حرکت او از عبودیتش به سوی [۷۰-پ] جهت ربوبیتش باشد. لاجرم چون محبوب ربّ خویش ۱۰ را خارج از نفس خود و بیرون از سلسله موجودات نجوید، بلکه گوید؛ شعر:

خلوت بمن اهوی فلم یک غیرنا وان کان غیری لم یصح وجودها

ای دوست ترا به هر مکان می جستم هر دم خبرت از این و آن می جستم

دیدم به تو خویش را تو خود من بودی خجلت زده ام کز تونشان می جستم

۱۵ فله الوجود الأتمّ و هو الموثی جوامع الکلم والحکم.

یعنی: صاحب حرکتِ دَوْرِیه را است ادراک و وجدان تام، و او است ۵۱ داده شده جوامع انوار کلم و روحانیه و اسرار حکم ربّانیه را بتمام. و بر این تقدیر وجود بمعنی وجدان باشد؛ و اگر به معنی هستی بود معنی آنست که صاحب حرکت دوریه را است وجودی که محیط به تمامت کل اشیاء است، چه او مشاهد است حقیقت وجودیه حقیقیّه را در جمیع مظاهرش. ۲۰

«مما خطیئاتهم» فهی الّتی خطت بهم ففرقوا فی بحار العلم باللّه، و هو الحیره.

یعنی: در حق انسان وارد شد «مما خطیئاتهم اغرقوا فادخلوا ناراً فلم یجدوا لهم من دون الله انصاراً»^{۵۲}، که از خطواتی که انسان را می گذرانند از خطط تعینات، و انبیات ایشان غرق می شوند در بحار علم باللّه که آن غرق با علم باللّه حیرت است. و این اخیر از قبیل حمل لازم است بر ملزوم، چه حیرت لازم علم باللّه است. ۲۵

«فأدخلوا ناراً» فی عین الماء،

(۵۱) فا: اوست.

(۵۲) س ۷۱ ی ۲۵.

پس در آورده شدند در آتش محبت و شوق؛ در حالی که غرقه چشمه علم اند یا به آتشی درآورده شدند که در عین آب است تا فانی گردانند ایشان را از خود، و باقی سازد به حق. و از آن جهت «فی عین الماء» گفت که آتش محبت که مفنی وجود انسان است به انوار سبحات وجه حق در عین علم بالله است، و «ماء» صورت علم است.

فی المحدثین. «و اذا البحار سجرت»: سَجَرَتِ التَّنُورُ اذا أوقدته.

یعنی: در حق محمدیان چنین نازل شد که هر گاه که در یاها بر افروخته شود. غرض آنکه بحار رحمت ذاتیه که خاصه کاملان است به صورت ناره قهاریت ظاهر می گردد تا قهر اغیار کند و از هستی موهوم شان فانی ساخته به ذات خویش باقی سازد که: «حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات». پس ظاهر شهوات ماء است و باطن او آتش، و ظاهر جنت آتش است و باطن آب.

و لهذا چون رسول — علیه السلام — فرمود: قاسم در میان جنت و دوزخ منم. یکی از عارفان صحابه گفت: یا رسول الله مرا از اهل آتش گردان. پس پیغامبر فرمود: می خواهد که از اصحاب [۷۱-۷۲] قیامت کبری باشد آری، چنانکه ماهی از آب نگریزد، و سمندر از آتش نپرهیزد؛

ماخون هزار عیش و عشرت ریزیم در رنج و بلا و فقر و درد آو یزیم
ما سوختگانیم که از لذت سوز از صدر جنان سوی سقر بگریزیم

محمدیان اگر ظاهر در یای رحمت را به حکم «و اذا البحار سجرت» آتش بینند، از آن اجتناب ننمایند بلکه گویند دما دم؛ بیت:

چوتشنه جانب آب و چو خسته سوی علاج به سوی آتش عشق است جان ما محتاج
لاجرم این سوختگان دوزخ آشام خلیل آسا آتش افروخته را در یای رحمت و عین برد و سلام بینند و گویند؛ بیت:

اگر دریا شود آتش بنوشیم و گریز نمی رسد محکم بسازیم
بلکه زندگی خویش در آن آتش شناسند، و در مخاطبه گویند و نهراسند:

منم ماهی موسره ای پاك ذات توای آتش عشق و آب حیات

تویی مجمع بحرناز و نیاز بکش زانکه از تو شوم زنده باز

تو آب حیاتی و نیل سبیل اری فیک لی التجاء السبیل

بسوزان وجودم زسرتا قدم که از بار نیستی دوتا شد قدم
«فلم يجدوا لهم من دون الله أنصاراً» فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه الى
الأبد.

یعنی: چون این سوختگان شوق دیدار در آورده شوند در آتش قهرو افناء به تجلی
قهاریت، غیر خدا هیچ ناصری نبینند از برای آنکه به تجلی ذات به صفت قهاریت
ایشان و هر چه در کون است سوخته شود.

پس هیچ احدی که نصرت دهد نماند، ولیکن حق — سبحانه و تعالی — به
حکم «(من احبني قتلته ومن قتلته فعلى ديته و من على ديته فاناديته)» ایشان را به خود
زنده گرداند. پس ناصر ایشان حق باشد. و اگر در این مقام جمعی که دنیاست در اثنای
سلوک کاملان به نصرت ایشان پردازند، و به بدرقه عنایت از مضایق طریق خلاص
سازند انصار را مظاهر حق بینند. پس حق عین انصار ایشان باشد هم در دنیا و هم در
آخرت، لاجرم در حق هلاک شوند و در ذات او فانی گردند ابداً، و به حیات او زنده
جاوید باشند سرمداً؛ و بشریت ایشان بحقیقت متبدل شود. کما قال: «كنت سمعه و
[۷۱-پ] بصره» الحديث. بیت:

فانی ز خود و بدوست باقی این طرفه که نیستند و هستند
لاجرم به لسان حال خویش نگاه کنند و گویند؛ شعر:
تَسْتَرَّتْ عَنْ دَهْرِي بَظْلَ جَنَاحِهِ * فَعَيْنِي تَرَى دَهْرِي وَلَيْسَ يَرَانِي
فَلَوْ تَسْأَلُ الْأَيَّامُ مَا أَسْمَى مَادَرْتُ * وَأَيْنَ مَكَانِي مَادَرَّتْ مَكَانِي
قطره ای تانشوی غرقه بحر احد غوطه در بحر بخورتا همه در یاباشی
تو در این جوی تن و بحر ترا می گوید جوی جویان سوی ما آی که تیا ما باشی

فلو أخرجهم الى السَّيْف، سيف الطبيعة [لنزل] بهم عن هذه الدرجة الرفيعة.

یعنی: اگر بیرون آرد حق — سبحانه و تعالی — ایشان را از جناب الهی و
حضرت قدسی، به سوی عالم بشریت؛ هر آینه به همراهی ایشان از آن درجه رفیعه فرود
آید.

معنی آنست که بعد از رفع اثنینیت از آثار تجلی احدیت و اضمحلال رسوم
بشریت به سطوات انوار اتیت متجلی؛ له را یاد موقوف المواقف موقوف گرداندا از برای
تکمیل ناقصان به خلعت صفات خود به عالمش فرستد، پس او نه او باشد. بیت:
روستایی گاو در آخر بست شیر گاوش خورد و بر جایش نشست

ای اولیای حق را از حق جدا شمرده گر ظن نیک داری بر اولیا چه باشد

شرح می خواهد بیان این سخن لیک می ترسم ز افهام کهن
و مهمن در جلال الهی و مکمل موصل به حضرت پادشاهی در این معنی اشتراک
دارند؛ اما کمل مکملین را ثانیاً رجوع به خلق هست، و مهمن راجع نیست.

و محل اخراج را به سیف طبیعت یعنی به ساحلش قید کرد تا معلوم شود که
کاملان مکمل که از حق به سوی خلق رجوع کنند اگر چه به سوی طبیعت آیند اما
ظاهر به انوار حق باشند نه با نار طبیعت. پس گوئیا که ایشان از طبیعت دوراند و از
افعال طبیعی نفور، بلکه گریزانند از او به مراحل، اما به امر حق واقف اند در ساحل.
وان کان الکل لله وباللّه بل هو الله.

یعنی: اگر چه همه بنده الله است و قایم به الله، خواه طبیعت باش گو، و خواه
اهل طبیعت؛ از این روی که کل اند مظهر اسم جامع اند که آن «الله» است، ولیکن
درجات مقامات و مراتب اهل آن متفاوت است. چون درجات اسماء الهیه در حیطه و
غیر آن.

و قید حیثیت کلیه از آن جهت کرده شد که ذات با جمیع صفات [۷۲-۱]
ظاهر نمی شود مگر در کل، نه در هر یکی از مظاهر.

و قطب حقیقی از این جهت که مظهر اسم اعظم الهی است، مظهر ذات است
با جمیع اسماء و صفاتش، و غیر او چنین نیست.

و نباید دانست که بعد از وصول به جناب حق بواسطه فناى ذوات خویش
باقی می گردند به بقای حق؛ و حاصل می شود ایشان را وجود حقانی از پادشاه مطلق.
و چون از جناب حق از برای تکمیل ناقصان رجوع به خلق کنند مشاهده حق در هر
مرتبه هم به حق کنند نه با نفس خویش، تا غایتی که کمال یابد ۵۴ سیر ایشان در
اقهات مظاهر الهی، و همه اسرار وجود را در هر مرتبه ای از مراتب عالم غیب و شهادت
در یابند.

پس تنزیل می کند هر یکی را در مرتبه ای از مراتب کمل. پس بعضی غوث
و قطب سازد، و بعضی در مقام امامین باشد که این دو در یمین و یسار قطب بمنزله دو

وزیر سلطان اند، و بعضی در مقام اقطاب سبعة باشند که مدیران اقالیم سبعة اند، و غیر این از مراتب اولیا و هر که از آن حضرت رجوع نکند به خلق، ملحق گردد به ملائکه مهیمین.

«قال نوح رب» ماقال الہی، فان الرب له الثبوت والاله بتنوع بالأسماء فهو کل يوم فی شأن. فأراد بالرب ثبوت التلوین إذ لا یصح إلا هو.

۵

یعنی: نوح در ندا و مناجات و دعا رب گفت، از آنکه رب در هر اسمی و صفتی که باشد اقتضا نمی کند مگر مربوب را. پس او ثابت است در ربوبیت عباد و قضای حاجت و کفایت مراد.

و اما «اله» غیر مقید است به صفت معین و اسم مخصوص؛ از آنکه مشتمل است بر جمیع اسماء و صفات. پس اگر داعی حق را بخواند، و یا «اله» و یا «الله» گوید، او را از روی اسمی می خواند که مناسب مدعو اوست؛ چه اگر مریض التجاء بدین اسم کند التجای او از روی شافی و واهب عافیت بودن است. و اگر غریق «یا الله» گوید، توجه او بدین اسم از روی مغیث و منقذ بودن اوست. لاجرم این اسم جامع بحسب ظهورات و ایجاد و اعدام متنوع است، و او هر روز در کاری است که «کل يوم هو فی شأن» ۵۵.

۱۵

و اضافت «اله» به نفس داعی اخراج نمی کند این اسم را از اطلاق؛ چه او «اله» کل است بخلاف «رب»، از آنکه رب هر موجود معین رب غیر او نیست اگر چه رب مطلق رب کل است. پس «رب» به اضافت متقید شود و «اله» نی. لاجرم نوح اراده کرد به اسم «رب»، آن را که ثابت است در ربوبیت و کافی مهمات و قاضی مرادات در عین [۷۲- پ] تلوین، یعنی در عین تلوینات نوح — علیه السلام — در مراتب روحانیه و قلبیه اش، و صحیح نیست در ترقی به مدارج و تعلق بر معارج [به] غیر ثبوت مقام تلوین، از آنکه ترقی از مقامی به مقامی جز به تلوین نتواند بود.

۲۰

«لا تذر علی الأرض» یدعو علیهم أن یصیروا فی بطنها.

۲۵

مراد از ارض همه عالم اجسام است. یعنی: نوح برایشان دعا کرد که حق ایشان را در باطن عالم ملک درآرد که ارض است به نسبت با عالم ملکوت، و خواست

که نگذارد ایشان را بر وجه ارض تا خلاص یابند از عالم ظلمانیة حاجبه از انوار قدسیه و وحدت حقیقیه.

المحمدی «لو دلیم بحبل لهبط علی الله»؛ «له ما فی السموات و ما فی الأرض».

یعنی: آمد قلب محمدی بدین قول که اگر دلوی به ریسمانی در چاه فرو گذارند بر الله واقع شود. و گفت: او راست آنچه در سموات است و آنچه در ارض است.

پس إخبار کرد که الله در باطن ارض است، چنانکه در باطن سماء است، و او راست آنچه در سموات است. یعنی در عالم ارواح، و آنچه در ارض است. یعنی در عالم اجسام. و او نور سموات و ارض است. پس خالی نباشد سموات و ارض از او؛ مگر می گوید:

براشیاء محیط است یزدان پاک بگویم زتحت سمک تا سماک
برآن در که یک حلقه شده فلک چگویم حدیث سماک و سمک
نمی بینم الحق یکی برگ کاه که دروی نه مشهود گردد إله
و اذا دفنت فیها فأنت فیها و هی ظرفک.

یعنی: چون مدفون گردی در ارض به موت ارادی، پس تو در ارض با حضرت الهیه باشی. کما قال — علیه السلام —: «موتوا قبل أن تموتوا»، و به موت طبیعی نیز عارف مقامات و ظهورات هویت حق شوی. کما قال — علیه السلام —: «الموت تحفة المؤمن». و این ارض ظرف و ساتر تو باشد از عیون اهل عالم.

«وفیها نعیدکم ومنها نخرجکم تارة أخرى».

اشارت است به قول حق تعالی که می فرماید: «منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة أخرى»^{۵۶}. یعنی چنانکه بیرون آوردیم شما را از عالم ملکوت بسوی عالم ملک، همچنین باز می گردانیم شما را از ملکوت ارض به موت ارادی یا طبیعی؛ و از آنجا نیز اخراج می کنیم در آن حال که مکتسی باشید به خلع اعمال حسنه، و ملتبس به هیأت علوم حقیقیه، که ملکه گشته باشد در نفس شما [۷۳-۱] وذلک «لیقضی الله امرأ کان مفعولا»^{۵۷}، تا هر یکی از سعداء و اشقیاء در مکان

(۵۶) س ۲۰ ی ۵۵.

(۵۷) س ۸ ی ۴۴.

خویش استقرار یابند.

لاختلاف الوجوه.

یعنی: بیرون می آید از زمین بار دیگر هریکی از شما بر صورتی که اقتضای آن می کند هیأت غالبه بر نفس او در حالت انتقال بسوی باطن ارض، از برای اختلاف وجوه و هیأتی که نفس بدان مستحق صورتی گردد از واهب صور، یا از برای اختلاف وجوه حق و اسماء مقتضیه احیاء واماته و اعاده را در نشأت اخراو یه.

«من الکافرین» الذین «استغشوا ثیابهم»

یعنی: مگدار در روی زمین از کافران که ستر می کنند به وجودات خود وجود حق را؛ و به صفات خود صفات او را، و به افعال خویش افعال او را.

«وجعلوا أصابعهم فی آذانهم»

۱۰

و اصابع خویش در آذان می کنند، یعنی قبول نمی کنند کلام و دعوت انبیا را.

طلباً للستر.

از برای طلبیدن قوم از نوح — علیه السلام — ستر وجودات و افتای ذوات خویش را در وجود و ذات حق تاباقی گردند به بقای ابدی.

۱۵

لأنه «دعاهم لیغفر لهم» والغفر الستر.

از برای آنکه طلب ستر کردند دعا به مغفرت کرد. و «غفر» در لغت ستر است.

«دیارا» أحداً حتی تعم المنفعة كما عمت الدعوة.

۲۰

تممه آیت است. یعنی مگدار هیچ احدی را در دیارش. و دیار او انانیت و وجود اوست تا منفعت شامل باشد انواع کافران را، که سائر وجه حق و وجود او یند به وجود و وجوه خویش، تا هریکی را نصیبی باشد، و هیچ احدی از منفعت محروم نشود چنانکه دعوت بر همه شامل بود.

«إنك تذره» أي تدعهم و تتركهم «بضلوا عبادك» أي یحیروهم فیخر جوهم

۲۵

من العبودية الى ما فهم من أسرار الربوبية.

یعنی: اگر ایشان را بگداری بر آن حالی که دارند، گمراه گردانند بندگان ترا، و حیران سازند در ظهورات تو، و بیرون آرند ایشان را از مقام عبودیت به اظهار اسرار ربوبیت بر آن نهجی که نفوس ایشان را لایح شده است. پس ظاهر شوند به انانیت و به

ظهور خویش فرعونى آغاز نهند.

فَيَنْظُرُونَ أَنْفُسَهُمْ أَرَبَابًا بَعْدَمَا كَانُوا عِنْدَ أَنْفُسِهِمْ عِبِيدًا؛

پس انفس خود را ارباب بینند بعد ما که نزد نفوس خویش عبید بودند، لاجرم دعوی الوهیت کنند، و ظاهر شوند به ربوبیت از برای غلبه بر مقام وحدت. و ایشان بندگان اند به نسبت با تعینات خویش.

و جایز نیست بنده را دعوی ربوبیت مطلقاً، و لهذا خواجه — علیه السلام — به قول: «اشهدان محمدا عبده و رسوله». [۷۳-پ] اظهار شرف می کند، و عیسی — علیه السلام — در مقام افتخار می گوید: «أَنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِي الْكِتَابَ وَالْحِكْمَ وَالنَّبُوءَةَ». و شیخ — قدس الله سره — بر نهج انشاد می گوید:

لا تدعنى الإلَه (یا عبده) ها فانه اشرف اسمائى

این ضعیف گوید؛ بیت:

اگرچه عارهمی آیدم زشاهی عالم برآستان درت فخرمی کنم به غلامی

فهم العبد الأرباب.

پس ایشان عبیدانند حق مطلق را از روی تعین و تقید؛ و ارباب اند آنچه را در تحت حیظه و احکام ایشان است. پس به اعتبارین، هم عبید است و هم ارباب.

«وَلَا يَلِدُوا» أَى مَا يَنْتَجُونَ وَلَا يَظْهَرُونَ «إِلَّا فَاجِرًا» أَى مَظْهَرًا مَاسْتَرًا.

یعنی: نتیجه از ایشان بظهور نیاید به غیر از اظهار آنچه حق مستور ساخته است از اسرار ربوبیت در مظاهرش.

«كُفَرًا» أَى سَاتِرًا مَا ظَهَرَ بَعْدَ ظَهْرِهِ.

و کفار باشد یعنی ساتر بود آنچه را ظاهر شد بعد از ظهورش، چنانکه امروز نیز بدین موجب عمل به تقدیم می رسانند در قول حق — سبحانه و تعالی — که می فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ^{۵۸}»، که آیت صریح است در این معنی که در وجود غیر حق نیست، امّا بقدر مبلغ علم خویش و بحسب عقول خود به تأویل آن قیام می نمایند. و در آیت کریمه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ^{۵۹}». و امثال آن طریق انتهاج مناهی تأویل مسلوک می دارند، و اگر درایت آنچه درآیتین است می خواهی در این ابیات تأمل نمای. بیت:

(۵۸) س ۵۷ ی ۳.

(۵۹) س ۵۷ ی ۴.

تاتویه خلوتگاه جان آرام ومأواساختی
 اول تویی، آخرتویی ظاهر تویی باطن تویی
 گه ظاهر اشیاء شدی گه باطن اسماء شدی
 بینایی عاشق تویی زیبایی معشوق تو
 تا عاشقی غیر ترا دلبر نیارد ساختن
 ای موج دریای قدم در کون بنهادی قدم
 جان حسین ممتحن آراستی بهر وطن
 دل راز درد عشق خود سرمست و شیدا ساختی
 از بهر حکمت خویش را پنهان و پیدا ساختی
 گه اسم کردی نام خود، گاهی مستأ ساختی
 پس تو به چشم خویشتن در خود تماشا ساختی
 در هر لباسی خویش را معشوق زیبا ساختی
 و ز جوش فیض کرم این جمله اشیاء ساختی
 یارب چه گنجی کاند رین ویرانه مأواساختی
 فیظهورن ما سُیرَ، ثم یسترونه بعد ظهوره، فیحار الناظر ولا یعرف قصد الفاجر فی
 فجوره، ولا الکافر فی کفره، والشخص واحد.

پس اظهار می کنند آنچه مستور گشت از اسرار الهیت، و باز ستر می کنند بعد
 الظهور یا از خوف جهال یا از غیرت بر ذوالجمال والجلال. پس حیران می شود ناظر در
 کلام ایشان، و در نمی یابد مقصود مظهر آن را [۷۴-ر] در اظهار، و نمی داند مطلوب
 ساتران را در ستر، چنانکه امروز نیز عارفان بر این نهج سلوک می نمایند، و این اظهار
 ایشان را از غلبات وحدت و سلبات حیرت است، و ستر از طریق کثرت و رجوع به
 حال صحو بعد المحو. و حالانکه مظهر اسرار و ساتر انوار یک شخص است که گاهی
 بعد از اظهار تکفیر نفس خویش می کند. چنانکه از باب یزید منقول است^{۶۰} که بعد از
 گفتن: «لا اله الا انا و سبحانی ما اعظم شأنی» تکفیر قایل این قول می کرد بتخصیص
 که مظهر غیر ساتر باشد هر آینه ساتر تجهیل و تکفیر مظهر کند. چنانکه جنید
 — رحمه الله علیه — به قتل حلاج فتوی داد.

«رب اغفر لی» ای استرنی و استر من أجلی فیجهل قدری و مقامی کما جهل
 قدرک فی قولک: «و ما قدروا الله حق قدره».

یعنی: ای پروردگار من بپوش ذات مرا، و مستور گردان صفات و کمالات مرا
 از برای من، تا ذخیره آخرت باشد و مجهول ماند مقام و قدر من، و خلق مطلع نشوند، و
 به حسد در هلاکت نیفتند. چنانکه قدر تو مجهول ماند، و تواز آن خبر دادی که: «وما
 قدروا الله حق قدره^{۶۱}».

و چون مستور ماندن مقامی از مقامات الهیه بود، نوح بواسطه مناسبتی که با حق

(۶۰) قا: است + تعدد گفتند.

(۶۱) س ۶ ی ۹۱.

داشت همت به طلب اتصاف بدین مقام گماشت.

«والوالدی»: من کنت نتیجة عنهما وهما العقل والطبیعة.

شیخ — قدس الله سره — والدین را به عقل و طبیعت تفسیر کرد، از آنکه این دو مظهر حقیقت آدم و حواء در عالم روحانی. و عقل از این روی که فعال است مخصوص است به «ابوت»، و طبیعت از این جهت که منفعله است متعین به «امومت».

و مراد از عقل اینجا روح است بر طبق اصطلاح تصوف، نه قوت نظریه و مفکره. و مقصود از طبیعت نفس منطبعة است و نتیجة این هر دو قلب است.

«ولمن دخل بیتی» ای قلبی.

و مغفرت کن آن را که در آمد به خانه من، یعنی دل من. و دل آن کس را خانه است که فانی شود از نفس و هو، و دل او را مستقر گردد و مأوا.

«مؤمناً» مصداقاً بما یکون فیه من الاخبارات الالهية.

یعنی آن در آینده به خانه من مؤمن باشد، اعنی مصدق بود آنچه را حاصل شود در دل از اخبارات الهیه که عبارت است از واردات قلبیه و الهامات روحیه. و چون قلب و روح مطهراند از ارجاس بدنیه و مقدس از کدورات جسمانی، پس آنچه در این هر دو وارد می شود ربّانی باشد. لاجرم از این روی واردات قلبیه و الهامات روحیه را اخبارات [۷۴-پ] الهیه داشت.

و لهذا بعضی گویند: خواطر اول همه ربانیه و حقیقه است اما از تعملات و تصرفات اموری طاری می شود که آن خواطر را از صواب اخراج می کند، تا احادیث نفسانیه و وساوس شیطانیّه گردد.

وهو ما حدثت به أنفسها.

یعنی: آنچه حاصل می شود در دل آن طایفه مذکورین، آنست که نفس پاکیزه ایشان بدان تحدّث می کند، و این نوعی است از خبر الهی که بواسطه ملک نیست. و از این سخن باید که توهم کرده نشود که آنچه در نفس حاصل می شود از این قبیل باشد بلکه این مقام کسی را رسد که مظهر باشد از هواجس نفسانی و وساوس شیطانی، و جمیع مکاید نفس را شناخته و سینه از وسوسه خناسی پرداخته، و لسانی از السنه حق گشته، تا آنچه اول در دل او خطور کند، ربّانی باشد.

«وللمؤمنین» من العقول «المؤمنات» من النفوس.

مؤمنان را به عقول، یعنی به مجردات تفسیر کرد از آنکه نفوس مؤمنین فعاله است در نفوس دیگران بطریق همت، بلکه همت ایشان را تأثیر در همه عالم ظاهر می‌گردد بقدر قوت حق، و به اندازه نصیب از اسم قادر، چنانکه عقول را این اثر ظاهر است.

و «مؤمنات» را به نفوس تفسیر کرد، یعنی [نفس] منطبعة مطمئنه، بر طبق اصطلاح این طایفه، از آن جهت که این نفوس معقوله اند از روح اولاً، بعد از آن بواسطه ۵ او طبیعت جسمیه، و بدن نیز منفعل می‌گردد.

«ولا تزد الظالمين»: من الظلمات أهل الغيب المكنفين خلف الحجب الظلمانية.

«الانباراً» أى هلاكاً، فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم وجه الحق دونهم.

نوح - عليه السلام - در دعا بر قوم مذکورین فرمود: خداوند! ۱۰ ظالمان را، یعنی مستتران را به غواشیی که موجب ظلمات است و لهذا شیخ ظالم را مأخوذ از ظلمت داشت. و رسول - عليه السلام - نیز فرمود: «الظلم ظلمات يوم القيامة». و این طایفه [را] بطریق عطف بیان تفسیر به اهل غیب کرد که مستتر باشند در پس حجب ظلمانی که ایشان معدوداند از ملامتیان خراباتی، نه از سلامتیان مناجاتی. و در حق ایشان آمده که: «اولیائی تحت قبا بی ۱۵ لایعرفهم غیری» زیاده مگردان، مگر هلاکت در تو، تا نفوس خود را بشناسند بواسطه مشاهده وجه حق، و هلاک نفوس ایشان در وی؛ یعنی چون در تو هلاک شوند ایشان را شعور به نفوس و ذوات خود نباشد، و ایشان را مشاهده وجه باقی چنان در رباید که به ملاحظه انبیات [۷۵-۲] و مطالعه ذات و صفات خویش محجوب از حق نشوند، و گویند؛ بیت:

۲۰ چو جمال خودنمایی نظرم به خویش نبود چومه تمام بینم چه نظر کنم سها را زخودی برای آنکه «أرنی» بگوی ای دل که توتا تو بی، نبینی سبحات کبریا را ظلمات هستی خود توبه صدق دل سر کن چو خضر اگر بجویی سر چشمه بقا را چوبه دوست انس یابی دل خود زانس بر کن شناس هیچ کس را، چو شناختی خدا را

۲۵ فی المحدثین. «کل شیء هالک الا وجهه». والتبار الهلاک.

چنانکه در حق محمدیین و در کتاب ایشان وارد شده که هر چه هست، همه هالک است مگر وجه ذوات حق

که: آن وجه باقی نگرده هلاک هلاکت کجا ره برد سوی پاک

و «تبار» هلاک است. پس نوح — علیه السلام — هلاک در حق طلب کرد بدین قول که: «ولا تزد الظالمین الا تباراً»^{۲۶}، تا در حالت ظهور و بطون بی چگونگی و چون دم از اتصال بیچون برآورده، تواند گفت؛ بیت:

من از تو جدا نبوده‌ام تا بوم وین هست دلیل طالع مسعودم
در ذات تو ناپدیدم ارم معدومم در نور تو ظاهرم اگر موجودم

۵

ومن أراد أن يقف على أسرار نوح فعليه بالرقى في فلک یوح.

«یوح» بر وزن نوح آفتاب است. یعنی: هر که را وقوف یابد به اسرار نوح، بایدش بر آمدن به فلک یوح.

و تخصیص فلک آفتاب بدین معرفت بواسطه آنست که املاک این فلک اهل تنزیه‌اند، و روحانیت فلک شمس قلب عالم ارواح منزّه است. لاجرم مناسبت واضح باشد.

۱۰

وهو فی التنزلات الموصلیه.

یعنی: وقوف بر این اسرار و بیان آن مذکور است در کتاب تنزلات موصلیه. و شیخ در آن کتاب وجه مناسبت و بعضی اسرار دیگر که اینجا مذکور نیست آورده است. بیت:

۱۵

ای روح دل حزن وای راحت روح خواهی که سکینه یابی از حکمت نوح
از قید تصوّرات رسمی بگذر تا هر نفس از غیب رسد فتح و فتوح
و هو المرشد.

فص حکمة قدوسیة فی کلمة ادریسیة

«قدوس» به معنای مقدّس است، و اشتقاق او از تقدیس است چون سُبح از تسبیح. و تقدیس در لغت تطهیر است، و در اصطلاح تطهیر حق از هر چه لایق جناب او نیست از امکان و احتیاج و نقایص کونیّه مطلقاً، و از جمیع آنچه معدود باشد از کمالات به نسبت با غیر او از موجودات مجرّده [٧٥-پ] و غیر مجرّده؛ از برای آنکه حق — سبحانه و تعالی — و کمالات ذاتیه او اعلاست از هر کمال که ادراک او تواند کرد ١٠ عقل و فهم یا خیال. چنانکه اهل کمال در مخاطبه جناب کبریاء و جلال گویند؛ بیت:

ای پاک ز نقص وای مبرا ز عدم در وصف تو کی پیش نهد عقل قدم
کی کور به سمع بیند الوان و صور یا کر به بصر بشنود الحان و نغم

از آنکه کمالات منسوبه به غیر حق منزل است از مقام اصلی و خارج از اطلاق ١٥ حقیقی و متفرع بر کمال الهی.

و «قدوس» از اسماء حسنی است، و از روی کیفیت و کمیت اخصّ است از سُبح، یعنی اشد و اکثر است در تنزیه. چنانکه در مقام تنزیه بحسب ذات می گوئی: «جلّ الحق ان یزّه و یشبه». پس تنزیه می کنی از تنزیه و تشبیه. و این ٢٠ اگرچه نوعی است از تنزیه، ولی مبالغه در روی بیشتر است. چنانکه فناء عن الفناء ابلغ است از فنا.

و می شاید که گویند: تسبیح تنزیه است بحسب مقام جمع فقط، و تقدیس بحسب مقام جمع و تفصیل. پس از روی کمیت اکثر باشد. و لهذا می گویند: تنزیه نوح — علیه السّلام — تنزیه عقلی بود، و تنزیه ادریس — علیه السّلام — تنزیه عقلی و ٢٥ نفسی.

و چون این حکمت را از روی معنی و مرتبه مناسبتی با حکمت متقدّمه بود، شیخ — قدس سره — هر دو را مقارن یکدیگر ساخت. و چون ابلغ به تأخیر اولی است، قدوسیّه را از سبوحیه تأخیر کرد، با وجود آنکه نوح از روی زمان از ادریس مؤخر است.

و این حکمت را تخصیص به ادریس — علیه السّلام — از آن جهت مناسب دید که ادریس مبالغه داشت در تطهیر نفس خویش به ریاضات شاقه، و در تقدیس از صفات حیوانیه؛ تا روحانیت او بر حیوانیتش غالب شد، و کثیر الانسلاخ از بدن گشت و صاحب معراج آمد، و او را مخالطه با ملایک و ارواح مجرّده است، و گویند: شانزده سال نخورد و نخفت^۱، تا عقل مجرّد باقی ماند.

العلونستبان: علومکان و علومکانه. فعلوالمکان «ورفعناه مکانا علیاً». چون در بیان مرتبه ادریس — علیه السّلام — «ورفعناه مکانا علیاً»^۲ آمده، و نتیجه تقدیس علو است از هر چیزی، شیخ — قدس الله سره — این فص را تخصیص کرد به تحقیق علو و شروع در بیان او.

و «علو» را تقسیم کرد به علو مکان و علو مکانت؛ یعنی مرتبت. و در ازای این سفل نیز منقسم می شود به دو قسم: سفل مکان، چون مرکز، و سفل مکانت، چون مرتبه مشرکین، که آن اسفل سافین است. [۷۶-ر]

و چون علونستی بود از نسب؛ به جای «العلو علوان»^۳ «العلونستبان» گفت، تا تقدیر آن باشد که «العلوله نستبان».

و أعلى الأمكنة المكان الذي تدور عليه ریحی عالم الأفلاك وهو فلک الشمس و فيه مقام روحانية ادریس علیه السّلام.

بباید دانست که عالی ترین امکنه از رویی عرش است که محدد جهات است و فلک شمس را اعلای امکنه داشتن به اعتبار آنست که قلب عالم افلاک و وسط اوست، و مدار عالم افلاک بر وی است، نه بدان معنی که مرکز باشد، و دَوَران افلاک بر وی بود، بلکه بدان معنی که می گویند: مدار بدن بر قلب است یعنی از او واصل می شود فیض به جمیع بدن. پس از فلک شمس واصل می شود فیض به جمیع افلاک؛ چنانکه از کوکب او منور است جمیع افلاک و به وی مرتبط است کواکب چون ارتباط ولات به سلطان؛ اگر چه هر یکی را روحانیت خاصه است که بدان استفاضه می کند فیضی خاص از جناب الهی. چنانکه هر نفسی را از نفوس فیضی است خاص از روی عین ثابته اش که در میان او و حق واسطه نیست.

و فیض عام است بواسطه عقل اوّل، و نفس کلیّه و باقی روحانیات افلاک

(۱) قا: نحفته.

(۲) س ۱۹ ی ۵۸.

سبعه از مدبّرات. پس شیخ در عین علّومکانی اثبات کرد علّو مکانّت را؛ لاجرم گوئیا می گوید: عالی ترین امکنه به علّو مکانّت مکانی است که دایر است بر وی «رحای» عالم افلاک.

ولهذا اثبات علّو مکانی مرعرش را ساخت و گفت: «فعلو المکان کالرحمن علی العرش استوی و هو اعلی الأماکن».

۵

وروحانیت ادر یس — علیه السّلام — در فلک شمس است، چنانکه در آیت «ورفعناه مکاناً علیاً»^۳ اشارت است بر این، و حدیث معراج دالّ بر طریق تعیین.

وتحتہ سبعۃ أفلاک و فوقہ سبعۃ أفلاک و هو الخامس عشر. فالذی فوقہ فلک الأحمر و فلک المشتري و فلک کيوان و فلک المنازل و الفلک الاطلس،

یعنی: در تحت فلک شمس هفت فلک است و فوق او نیز هفت، و فلک شمس پانزدهم است. پس افلاکی که فوقانی است: فلک مریخ است و مشتری و زحل و فلک ثوابت که منازل در اوست، و فلک اطلس که صاحب حرکت یومیّه است و فلک الکرسی و فلک العرش ظاهر آنست که مراد از این دو نفس کلیّه است [۷۶-پ] و عقل کل که روح است که این دو در وجود دو مرتبه اند اعظم از مراتب افلاک.

۱۵

و روح لوح قضاء است و نفس لوح قدر. پس این دو ارفع اند از اجرام فلکیّه، و تسمیّه این دو به فلک مجازاست، چنانکه کرّه تراب را به طریق مجاز فلک خواند، و حالانکه نه متحرک است و نه محیط بر چیزی، تا فلکش توان گفت به طریق حقیقت. و حکما نیز جزم نکرده اند که بالاتر از افلاک تسعه فلکی دیگر مکوکب نیست، بلکه جزم بر آن دارند که کمتر از تسعه نمی تواند بود.

۲۰

والذی دونه فلک الزهرة و فلک الکاتب و فلک القمر و کره الاثير و کره الهوى و کره الماء و کره التراب.

و افلاک تحتانی فلک زهره است و فلک عطارد که کاتب است و فلک قمر و کره آتش و کره هوا و کره آب و کره خاک. و عناصر را اگر چه بیشتر افلاک گفته بود، بنابر مصطلح مشهور اینجا کره خواند.

۲۵

فمن حیث هو قطب الافلاک [هو] رفیع المکان.

یعنی: از این حیثیت که فلک شمس در وسط افلاک است، رفیع المکان است به نسبت آنچه در تحت اوست، و رفیع المکان است از روی قطبیت و وسط بودن که مدار افلاک بر وی است. چنانکه مدار عالم بر وجود انسان کامل است.

و از این قطب، قطب اصطلاحی اهل هیأت که دو نقطه معهود در دو طرف خط محور است اراده نمی کند. و می شاید که ضمیر «هورفیع المکان» عاید باشد به ادریس، و معنی آن بود که چون شمس قطب الافلاک است و محل ادریس گشته، پس ادریس رفیع المکان باشد. ولهذا گفت:

وَأَمَّا عَلَوُ الْمَكَانَةِ فَهَوْلُنَا،

یعنی: او راست مکان عالی به نص الهی، و رفعت و مکانت ما راست، از برای آنکه او را فنا در حق و بقا به وی حاصل نشده است، بلکه به ریاضت تبدیل هیأت بشریه و اوصاف نفسانی به صفات انسانی و هیأت روحانیه کرده است، و هنوز وصول به فنا در ذات که موجب اتصاف است به علو ذاتی و مکانت مطلقه بحصول نپیوسته، و برای این مقام روحانیت او فلک شمس گشته، و این علو مکانت و رفعت درجت ما راست.

أَعْنَى الْمُحَمَّدِيِّينَ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ»

یعنی: از این که ما گفتیم محمدیین مراد است که حق در مخاطبه ایشان فرمود که شمائید عالی تر از دیگران. و خطاب «کنتم خیر أمة أخرجت للناس»^۵ و لذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس»^۶ [۷۷-ر] هم از این مقوله است. «والله معكم» فی هذا العلو، وهو تعالى عن المكان لا عن المكانة.

یعنی: حق — سبحانه و تعالی — اگر چه از حیثیت اطلاق علو ذاتی که اصل انواع علو است، او راست؛ اما خبر می دهد که در علو رتبی مشارک ماست یا به حکم اینکه او با ماست، او را نیز علو ثابت است، و او از علو مکانی که از خواص اجسام ماست منزّه. پس علو او علو مکانت باشد، و در آن علو مشارک ما بود.

ولما خافت نفوس العَمَّالِ مَنْ أَتَبَعَ الْمُعْمِيَةَ بِقَوْلِهِ «وَلَنْ يَتْرُكُمُ أَعْمَالُكُمْ»: فَالْعَمَلُ يَطْلُبُ الْمَكَانَ وَالْعِلْمُ يَطْلُبُ الْمَكَانَةَ، فَجَمَعَ لَنَا بَيْنَ الرَّفْعَتَيْنِ عَلَوُ الْمَكَانِ بِالْعَمَلِ وَ

(۴) پا: قلنا.

(۵) س ۳ ی ۱۱۰.

(۶) س ۲ ی ۱۴۳.

علو المکانت بالعلم.

یعنی: چون زهاد و عبّاد که ایشان را علم به حقایق و معرفت نیست، دانستند که علو مکانت نیست مگر بحسب علم و کشف حقیقی، و نفوس ایشان ترسید، و پنداشتند که ایشان را نصیبی از علو نیست. حق — سبحانه و تعالی — در کلام خویش در عقب «وهو معکم ولن یترکم اعمالکم» گفت. یعنی حق تعالی کم نمی کند از اعمال شما یک [ذره] که شما را علو مکان بحسب اعمال هست، امّا علو مکان خاصّه علم است، از آنکه مکانت روح راست و مکان جسم را، و علم روح عمل است و عمل جسم او. پس اقتضا می کند هر یکی بحسب مناسبت آنچه را [که] مشابه و مماثل او باشد. لاجرم علو مکانت عالم را بود، و علو مکان عامل را، و هر که جمع در میان علم و عمل کند، صاحب علو مکانی و مکانتی باشد.

ثم قال تنزيهاً للاشتراك بالمعنى «سبح اسم ربك الأعلى» عن هذا الاشتراك المعنوي.

یعنی چون حق — سبحانه و تعالی فرمود: «وهو معکم»^۷ و ذات خود را نیز علو اثبات کرد، چنانکه ما را، و علو او را ذاتی است و ما را به تبعیت، تنزیه کرد خود را از این اشتراک معنوی که «سبح اسم ربك الأعلى»^۸، یعنی منزّه دان پروردگار اعلی را که علو او ذاتی است و غیر او هیچ احدی چنین نیست.

ومن أعجب الأمور كون الانسان أعلى الموجودات، أعنى الانسان الكامل، وما نسب اليه العلوّ الا بالتبعية، إما الى المكان وإما الى المكانة وهى المنزلة.

یعنی: یکی از اعجب امور آنست که انسان کامل با وجود آنکه از همه موجودات اعلاست به اعتبار مرتبه اش که جامع جمیع مراتب است، علو او ذاتی نیست، بلکه به اعتبار مکان است که فروتر از اوست، یا به اعتبار مکانت که عبارت است از مرتبه.

فما كان علوه لذاته، فهو العلى بعلو المكان و بعلو المكانة. فالعلو لهما.

یعنی: [۷۷-پ] علو انسان کامل علو ذاتی نیست، با وجود آنکه اعلاى موجودات است. پس او اعلی است به علو مکان و مکانت، نه به ذاتش. پس علو مکان

(۷) س ۵۷ ی ۴.

(۸) س ۸۷ ی ۱.

و مکانت راست نه اورا. و علو مکان و مکانت نیز به تجلی حق است به اسم «علی»
مرایشان را.

پس علو ذاتی نیست مگر حضرت الهی را، و این معنی بر تقدیر نافیه بودن
کلمه ماست در «فما کان». اما اگر موصوله باشد و مراد تشبیه حق بود بدانچه تنزیه
کرده بود که «علی» بودن است به مکان و مکانت، معنی آنست که آنکه علی لذاته
است در مرتبه احدیت و مقام الوهیت هم اوست که علی است به علو مکان و مکانت
در مرتبه دیگر، چون غیر خویش که علو او ذاتی نیست. و قول شیخ که می گوید:
«فعلوا المکان کالرحمن علی العرش استوی»، مؤید این معنی است، و این معنی از
جمله ظهور حق است به صفات کونیه، چنانکه می گوید: «مرضت فلم تعدنی من ذا
الذی یقرض الله قرضا حسنا»^۹.

پس بر این تقدیر علو مکان و مکانت را باشد، و حق را به تبعیت این دو. چنانکه
نفس خود را وکیل عباد ساخت که «ألا تتخذوا من دونی وکیلاً»^{۱۰} رب المشرق و
المغرب لا إله إلا هو فاتخذہ وکیلاً^{۱۱}، با وجود آنکه مالک همه ملک اوست.
و این بدان معنی است که حق تجلی کرد به اسم «علی»، و علو به مکان و
مکانت داد و به تبعیت این دو، نفس خود را در بعضی مراتب تنزلاتش اثبات علو کرد، و
هر که داند [که] در وجود غیر حق نیست، در یابد که «علی» بالذات و بالتبعیه جز
او نیست.

و نیز معلوم کند که هر چه «علی» است به تبعیت، هم «علی» است به علو
ذاتی به اعتباری دیگر، چنانکه در قول شیخ که می گوید: «فالمسمی محدثات هی
العلیه لذاتها ولیست الا هو» مشروح خواهد شد.

فعلوا المکان «کالرحمن علی العرش استوی» و هو اعلی الأماکن. و علو المکانه
«کل شیء هالک إلا وجهه»؛ و «الیه یرجع الأمر کله»، «أإله مع الله».

یعنی: از آنچه اقتضا می کند نسبت علو مکانی را به حق سبحانه و تعالی قول
اوست که «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^{۱۲}.

و «عرش» اعلی الاماکن است و حق بر وی مستوی بحسب ظهورش در وی.

(۱۱) س ۷۳ ی ۹.

(۱۲) س ۲۰ ی ۵.

(۹) س ۵۷ ی ۱۱.

(۱۰) س ۱۷ ی ۲.

پس او را باشد علو مکانی. و این مناقض آن قول نیست که گفته بود: حق منزّه است از مکان، نه از مکانت، که این تعالی و تنزه بحسب ذات است نه بحسب مظاهر و اسماء.

و اثبات علو مکانی بحسب این دو است، و آنچه مقتضی است بسبب علو مکانت را بسوی حق «کل شیء هالک الا وجهه^{۱۳}» است الی آخره؛ چه بقاء مع هلاک الاشیاء [۷۸-ر] و مرجع امور بودن و انفراد به الوهیت منزلت عظیمه است و مکانت رفیع که مرتبه بالاتر از او ممکن نیست.

ولما قال الله تعالی «ورفعناه مکاناً علیاً» فجعل «علیاً» نعتاً للمکان.

یعنی: چون حق سبحانه «و رفعناه مکاناً علیاً^{۱۴}» گفت، و «علی» رانعت مکان ساخت، دانستیم که علو مکان از جهت مکان بودن نیست و الا جمیع امکانه برابر بودی، بلکه حق تعالی این مکان را اختصاص داده به شرفی که در امکان دیگر نیست. و این اختصاص بعینه مکانت است.

«و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة»، فهذا علو المكانة. و قال في الملائكة «استكبرت أم كنت من العالمين» فجعل العلو للملائكة. فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم في هذا العلو. فلما لم يعم، مع اشتراكهم في حد الملائكة، عرفنا أن هذا علو المكانة عند الله. وكذلك الخلقاء من الناس لو كان علوهم بالخلافة علواً ذاتياً لكان لكل انسان. فلما لم يعم عرفنا أن ذلك العلو للمكانة.

یعنی: در آیت «و اذ قال ربك» ثابت شد علو مکانت، انسان کامل را که خلیفه حقیقی حق است، و خلفای او را در هر زمانی تا قیام قیامت؛ و ملائکه [را] نیز حضرت حق اثبات علو مکانت کرد.

پس اگر این علو از برای انسان یا ملک بودن بودی، هر انسان و هر ملک را این علو حاصل گشتی، ولیکن چنین نیست. پس دانستیم که اختصاص من عند الله تعالی است. کما قال: «يختص برحمته من يشاء^{۱۵}».

و املاک عالون ملائکه آنست که واقع اند در صف اول از وجود. و از

(۱۳) س ۲۸ ی ۸۸.

(۱۴) س ۱۹ ی ۵۸.

(۱۵) س ۲ ی ۱۰۵.

ایشان اند مهیمه که ایشان را شعور به وجود و عدم وجود آدم نیست؛ چه این طایفه را که مستغرقان [در یای] حیرت اند، شعور به ذوات خویش نیست خاصه به دیگری. و عقل اول و نفس کلیه از ایشان است.

اما حق سبحانه [فرمود که] این مهیم یامدار وجود باشند، چنانکه شیخ — قدس الله سره — در فتوحات بیان کرده است.

پس معنی آیت «أستکبرت أم كنت من العالین»^{۱۶} آنست که یعنی عدم سجده تو آدم [را] از جهت خودبینی و تکبر است، یا از طایفه مهیمین گشته که غیر حق را سجده نکنند، و به هیچ چیز غیر از جمال حق شعور ندارند. و چون امر عقلا راست، عدم سجده ایشان منافی و مناقض «فسجد الملائكة کلهم اجمعون»^{۱۷} نیست.

ومن أسمائه الحسنی العلی.
دیگر از اسماء حسنی «علی» است؛ چه او از اسماء ذات است، و به این اعتبار مستدعی نیست چیزی را [که] علو بر وی باشد؛ اما به اعتبار آنکه علو نسبت اضافیه است که [۷۸-پ] اقتضای سفل می کند، مستدعی باشد مستعلی علیه را.

علی [من] و ما ثم الاهو؟

یعنی: علو او بر که باشد؟ و حالانکه در وجود غیر از او نیست. بیت:

که همه اوست شاهد و مشهود غیر از او نیست در سرای وجود

فهو العلی لذاته.

پس اوست علی لذاته به نسبت باغیر، لاجرم مستدعی نیست چیزی را که علو بر وی باشد.

أوعن ماذا وما هو الا هو؟ فعلوه لنفسه.

یعنی: از که استفاده کرد علو را تا لذاته نباشد، و حالانکه آن چیز غیر او نیست، لاجرم چیزی دیگر — که غیر او بود که علو استفاده از او کرده باشد — نیست. پس علو او لذاته بود.

و اگر «علی» متضمن معنی ارتفاع باشد، معنی آنست که از که مرتفع باشد و حالانکه در وجود غیر او نیست.

چنان باعشق همرنگم که خود را عشق می بینم چنان بایاردمسازم که خود را یار می دانم

وهو من حيث الوجود عين الموجودات. فالسمى محدثات هي العلية وليست
الاهو. فهو العلى لا علو اضافة، لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شئت
رائحة من الموجود؛ فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات.

یعنی: حق از حیثیت وجود مضاف به موجودات خارجیّه عین موجودات است
از آنکه اعیان مرایای وجود حق اند، و در مرآت ظاهر نمی شود مگر عین رائی و صورت
او. پس موجودات مستی به محدثات، صور تفصیل حق است.

پس این موجودات علیه لذاتها باشند از آنکه حق علی لذاته است نه به اضافت؛
لاجرم موجودات نیز چنین باشد لانها ليست الاعین الحق.

دیگر شیخ - قدس الله سره - می فرماید که اعیان ثابتہ رایحه از وجود خارجی
نشمیده است. پس در عدم علی حالها است با وجود تعداد صور در موجودات؛ لاجرم:

مائیم همه ناقص و اوراست کمال او بافی سرمندی و ماراست زوال
او عالم و چیست غیر او معلومات اوراست وجود و غیر او چیست خیال

و تحقیق در این مقام آنست که اعیان - که عبارت از حقایق موجودات
است - صور علمیه است که موجود نیست مگر در علم حق.

و اعیان را دو اعتبار است:

اوّل آنکه مرایای وجود حق و اسماء حق و صفات حق است.

و [به] اعتبار دوم آنکه وجود حق مرآت آن اعیان است.

پس به اعتبار اوّل ظاهر نمی شود در خارج مگر وجودی [که] متعین است

[۷۹-ر] در مرایای اعیان، و متعدّد است به تعدّد اعیان.

پس بر مقتضای این اعتبار غیر از وجود حق در خارج هیچ نیست، و اعیان
را ثبوتی جز در حضرت نه، و بویی از وجود خارجی به مشام اعیان نرسیده است. و این
بیان حال موحد است که شهود حق بر وی غالب است؛ لاجرم می گوید؛ شعر:

ای گشاده در خزانه جود یافتہ کاینات از تو وجود

چند از عشقت آتش افروزی تا کی از جان مابرای دود

سالها با تو بودم آسوده فارغ از غصه های بود و نبود

خواستی آمدن به عین از علم تا هویدا شوی به غیب و شهود

پس دویی در میانه پیدا شد از طریق مجرّدی و قیود

ما شدیم آینه جمال ترا و آنکه در ما جمال دید آسود
نی چه جای دویی موهوم است بود آن تو است و ما نابود
در جلا بیب، صورت و معنی نیست غیر از تو شاهد و مشهود
می کنی جلوه های حسن و جمال در لباس وجود هر موجود
گوید آن عارفی که همچو حسین به جمال تو چشم او بگشود
که جهان صورت است و معنی یار لیس فی الدار غیره دیار

۵

و به اعتبار دوم در وجود غیر از اعیان هیچ نیست، و وجود حق که مرآت اعیان است در غیب است، و متجلی و ظاهر نیست مگر از ورای تنق غیب و سرادقات جمال و جلال. و این بیان حال کسی است که شهود خلق بر وی غالب است. بیت:

اندر نظر کامل ارباب فهم خالق مشهود است و خلایق موهوم
و اندر نظر طایفه محجوبان خلق است که ظاهر است و خالق مکتوم
اما محقق همیشه مشاهده هر دو مرآت می کند اعنی مرآت اعیان و مرآت حق، و مشاهده صوری که در هر دو مرآت است بی انفکاک و امتیاز. شعر:

۱۰

ما از حق و حق نیز زما نیست جدا بنگر همه در خدا و در جمله خدا
بل هر چه ببینی همه خلق است نه حق لابل همه حق نه خلق بیند بینا
لاجرم نهایت کار آنست که محبوب آینه محب گردد، و محب آینه محبوب، و الباقی للعراقی.

۱۵

شیخ قدس الله سره - از آن روی که بحری است مواج متلاطم الامواج، درر حقایق رمانی و لالی [۷۹-پ] دقایق معانی اخراج می کند بر هر یکی از این طوایف ثلاث در هر حینی از احیان، و مبادرت می نماید به اعطای حق آن، و بحقیقت؛ بیت:

۲۰

عارفانی که سر حق گویند خوشه چینان خرمن اویند
و العین واحدة من المجموع فی المجموع.

یعنی: حال این است که حقیقتی که صور بر وی متبدل می شود، واحده ممتازه است از جمیع موجودات بحسب ذات از برای اطلاق آن و تنقید غیرش. و ظاهر است به ذات خود در صور جمیع موجودات بحسب اسماء و صفات. بر این تقدیر «من» از برای تعدیه باشد.

۲۵

و اگر گوئیم: حال آنست که عین قابله مرصور متعدده را واحده ثابته است در

صورت کل واحد از مجموع و در مجموع، «من» بیانی باشد.

فوجود الکثرة فی الأسماء، وهی النسب، وهی امور عدمیه.

یعنی: چون ذات واحده است، پس کثرت در اسماء و صفاتش باشد. و اسماء ذات است با هر یکی از صفات؛ لاجرم کثرت در صفات باشد، و صفات نسب معقوله است نه امور عینیه.

۵

پس به نسبت با خارج امور عدمیه باشد؛ چه صفات را مجرد از ظاهر در خارج اعیان نیست اگر چه وجودیه است در عقل و در مظاهر ضمناً.

یا گوییم اسماء از این جهت که حقایق موجوده متمیزه به وجود خود از وجود حق نیست، بل وجود او عین وجود حق است، از قبیل نسب واقعه باشد بر وجود حق مطلق و حاصله در میان حق و اکوانی که موجودات است.

۱۰

اما نسب بودن اسماء افعال ظاهر است، از آنکه باری و خالق و مبدع و رازق و امثال این به نسبت با مخلوق و مبدع و مرزوق است.

و اما اسماء صفات چون علیم و رحیم و سمیع و بصیر؛ این صفات نیز به نسبت با معلوم و مرحوم و مسموع و مبصر تواند بود.

و اما اسماء ذات چون اسم الله و رب و قیوم از وجهی اگر چه نسب نیست، اما از وجهی دیگر نسب [است]، از آنکه اقتضای مالوه و مربوط و چیزی از موجودات مقیده - که بدو قایم باشند - می کند؛ چه معنی قیوم قایم بنفسه است و مقوم لغیره.

۱۵

و «حق» نیز اسم فاعل است در صیغه مصدر، چون عدل؛ و معنی او ثابت بنفسه و مثبت لغیره است. از این جهت فرمود که:

۲۰

ولیس الا العین الذی هو الذات.

یعنی نیست اسماء، مگر عینی که آن ذات الهیه است؛ چه اسم عین ذات مستاست. آری؛ بیت: [۸۰-ر]

یک مستمی چوتجلی کند از بهر ظهور اختلاف صور و کثرت اسماء بینی

سوی وحدت نظری کن به کمال اخلاص تادرا و اسم و صفت عین مستمی بینی

۲۵

فهو العلی لنفسه لا بالاضافة. فما فی العالم من هذه الحیثیه علواضافة،

یعنی: وجود کثرت نیز علی لذاته است؛ چه او غیر وجود حق نیست از روی

حقیقت.

و می‌شاید که ضمیر «هو» عاید با حق باشد. یعنی حق علی است لذاته، از آنکه در وجود غیر او نیست تا تعالی بر وی و از وی تواند بود. پس در عالم از حیثیت وحدت علو اضافت نیست، بلکه علو همه عالم به ذات اوست؛ چه ظاهرش ظاهر حق است و باطنش باطن حق، و مجموع راجع به عین واحده که آن عین حق است. بیت:

جزیکی نیست نقد این عالم باز دان و به عالمش مفروش
اگر چه به اعتبار دیگر— که آن جهت غیریت و اعتبار کثرت است— عالم را علو
اضافی است. کما قال:

لكن الوجوه الوجودية متفاضلة. فملوا الاضافة موجود في العین الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة.

یعنی: اگر چه کل عالم را از حیثیت احدیت علو بالذات است، لکن تفاضل در وجوه وجودیه که مظاهر است، ظاهر است؛ چه بعضی متصف اند به علم و احوال، و بعضی به جهل و ضلال، و درجات اول چون درکات ثانی متفاوت، پس حاصل باشد علو اضافی در عین واحده که ذات است از وجوه کثیره.

لذلك نقول فيه هولاهو؛ أنت لا أنت.

یعنی: از برای این امر واحد که ظاهر است به مظاهر مختلفه، می‌گوییم در هر مظهري که او عین حق است، و حمل می‌کنیم بر وی حمل «هوهو» بطریق مواطات، و سلب می‌کنیم و می‌گوییم: او نیست از جهت تقیدش و اطلاق حق، بیت:

سایه نور پاش می‌بینم نه که خود نورفاش می‌بینم
گر بگویم که جمله اوست، رواست زانکه درجمله جاش می‌بینم
همه را گاه یار می‌خوانم گاه گاهی خدای می‌بینم

قال الخراز—رحمه الله— وهو وجه من وجوه الحق ولسان من ألسنته ينطق عن نفسه بأن الله لا يعرف الآ بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها. فهو الأول و الآخر والظاهر والباطن. فهو عين مظهر، وهو عين ما بطن في حال ظهوره. وما ثم من براه غيره، وما ثم من يبطن^{۱۸} عنه؛ فهو ظاهر [۸۰-پ] لنفسه باطن عنه. وهو المسمى أبا سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات.

یعنی: شیخ ابوسعید خراز—قدس الله سره— که وجهی است از وجوه حق و

لسانی از السنه او، می گوید که: الله تعالی شناخته نمی شود مگر به جمع میان اضداد در حکم بر وی بدان اضداد. پس او اوّل است هم از آن جهت که آخر است، و آخر است هم از آن جهت که اوّل است. و او مختص است به حکم بر وی به اضداد از جهت واحده، و بر غیر او؛ اگر چه به اضداد حکم کرده شود، لکن از جهات مختلفه حکم کرده اند؛ چه عقل اثبات نمی کند امور متضاده را بر یک چیز مگر به جهات ۵ مختلفه. پس جمع میان اضداد از جهت واحده خارج است از طور عقل.

این نکته به گفتار مبین نشود با حجت منطقی مبرهن نشود تا هر چه یقین است نگردد مشکل این نکته که مشکل است، روشن نشود پس عین هر چه ظاهر است، اوست در حالی که باطن است؛ و عین هر چه باطن است، اوست در حالی که ظاهر است؛ و ظهور او عین بطون اوست، و بطون او ۱۰ عین ظهور اوست؛ و در وجود غیر او نیست تا به نسبت غیر ظاهر باشد یا باطن باشد. بیت:

آن جان و جهان چراست ازدیده نهان چون هست درون دل چو خورشید عیان
نی نی غلطم که هر چه می بینم اوست چون مظهر ذات اوست ذرات جهان
پس او ظاهر است مرنفس خویش را به نفس خویش، چنانکه ظاهر است ۱۵ عارفان را؛ و باطن است از نفس خویش به نفس خویش، چنانکه باطن است و مخفی از محجوبان.

و عارف و محجوب دو مظهراند از مظاهر او، پس حق مسمی است به اسم ابوسعید و به اسم غیر او از اسماء محدثات بحسب تنزلات او در مظاهر اکوان. بیت:

گاه جان خوانم ترا گاهی بدن گه منزله دانمت از جان و تن ۲۰
چون اسامی را مسمی جز تو نیست گه حسینت خوانم و گاهی حسن
گر رهایی یابم از قید وجود گاه من باشم تو و گاهی تو من
غارت عمر منی ای جان فرا آفت جان منی ای دل شکن

فیقول الباطن لا اذا قال الظاهر أنا، ویقول الظاهر لا اذا قال الباطن أنا. و هذا فی کل ضیّه.

۲۵

یعنی: هرگاه که اسم ظاهر «انا» گوید، و مظهر انانیت بر مرید تحقّق خویش باشد، اسم باطن نفی او کند. و هرگاه که اسم باطن گوید: منم، و ظاهر بحقیقت و مثبت حقیقت خود شود، اسم ظاهر نافی او باشد؛ چه [۸۱-۸۲] ضدّیت

مقتضی منافات است، و در هر ضدین حال بر این منوال است که هر یک مثبت مقتضای ذات خود و نافی مقتضای مقابل خویش است.

پس هر گاه که حق ظاهر شود از آن جهت که باطن است و باطن گردد از آن روی که ظاهر است، جمع کرده باشد در میان ضدین از وجه واحد.

والتکلم واحد وهو عین السامع.

۵

یعنی: حال آنست که متکلم باسمین متضادین به حکم احدیت جمع یکی است که آن حق است، و سامع نیز عین اوست نه غیر او. پس سخن به زبان سحره همان گفت که به گوش موسی شنید.

يقول النبي - صَلَّى الله عليه وسلم -: «وما حَدَّثْتُ به أَنْفُسَهَا».

در حدیث صحیح چنین آمده که رسول - علیه السّلام - فرمود: حق - سبحانه و تعالی - از اتمت من درمی گذراند و عفو می فرماید آنچه را انفس ایشان بدان تحدّث می کند، مادام که تکلم به زبان نکنند.

۱۰

فهي المحدثة السامعة حديثها، العالمة بما حدثت به أنفُسها والعين واحدة و اختلف الأحكام. ولا سبيل الى جهل مثل هذا فانه يعلمه كل انسان من نفسه.

پس انفس محدثه است و هم سامعه مر حدیث خود را، و هم اوست که عالمه است به آنچه تحدّث می کند نفس او نه غیر او، لاجرم عین یکی است اگر چه احکامی که بحسب قوای او از نطق و سمع و علم صادر می شود مختلف است.

۱۵

پس متکلم به زبان اسم ظاهر و باطن یکی است، و حکم در سایر اسماء متقابل نیز چنین است. و این امری نیست که مجهول باشد؛ چه هر انسانی از نفس خویش در می یابد که سخن گوینده و شنونده و داننده در وجود او یکی است، اگر چه قوی مختلف است.

۲۰

وهو صورة الحق.

و انسانی که این نقص را از نفس خود در می یابد، صورت حق است. کما قال - علیه السّلام - : «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ».

گیرنده به هر دستی، پوینده به هر پای با چشم و زبان ما بینا تو و گویا تو

۲۵

فا تخلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة.

یعنی: مختلط شد امور، و بواسطه وقوع تکرار در وی مشتبه شد امر بر محجوبی که عین بصیرت او منفتح نیست اگر چه جمیع امور متکثره راجع است به واحد حقیقی

نزد آنکه استار از عین او مرتفع شده، وعین حق بر او منکشف گشته باشد. و هیچ شبهه نیست که اختلاط به تجلیات مختلفه سبب شده است [۸۱-پ] وجود کثرت را، چنانکه ظاهر شد اعداد به ظهور واحد در مراتب معلومه.

و چون ظهور واحد در مراتب متعدده مثال تام بود مر ظهور حق را در مظاهرش، شیخ این کلام را توطئه ساخت از برای شروع در تقریر عدد و ظهور واحد در وی، تا ۵ محجوب بدین مثال استدلال کند بر تکرر واقع در وجود مطلق، با وجود عدم خروج وجود مطلق از واحد حقیقی بودن.

فأوجد الواحد العدد، وفضل العدد الواحد.

یعنی: پیدا کرد واحد به تکرار خود عدد را؛ چه بی تکرر واحد ممکن نیست حصول عدد؛ و تفصیل کرد عدد مراتب واحد را، چون اثنین و ثلاثه و اربعه و غیر آن تا ۱۰ بی نهایت؛ چه هر مرتبه [ای] از مراتب آحاد و عشرات و مآت و الوف غیر واحد نیست که متجلی است بدین مراتب. مثلاً اثنین جز واحد و واحد نیست که مجتمع شده است به هیأت وحدانیت، و از آن هیأت اثنان حاصل گشته. پس ماده او واحد است متکرر، و صورت او نیز واحده است. پس در وی غیر واحد متکرر هیچ نیست، و این ۱۵ مرتبه [ای] است از مراتب او، و باقی مراتب نیز همچنین است.

پس ایجاد واحد بتکرارش عدد را مثال ایجاد حق است خلق را به ظهورش در صورت کونیه، و تفصیل عدد مراتب واحد را مثال اظهار اعیان است احکام اسماء الهیه و صفات ربانیه [را]، و ارتباط در میان واحد و عدد مثال ارتباط است در میان حق و خلق. و بودن واحد نصف اثنین و ثلاث و ربع اربعه و غیر این مثال نسب لازمه ۲۰ است حق را که آن صفات است. لاجرم؛ بیت:

وجود هر چه می بینی مقیداندر این عالم	وجودی دان تو آن مطلق اگر هوش و خردداری
بجز جانان نبیند آنکه چشمی راست بین دارد	اگر پیش جمال یار صد آینه برداری
گراز عشاقی ای خسرو مگو جز از لب شیرین	وگرمجنونی ای عاشق بجز لیلی مبین یاری
حروف و صورت واحد اگر چه کثرتی دارد	زروی صورت است افراد و اجزایش ز بسیاری
ولیک از روی معنی داند آن کس کوخرددارد	که واحد جز یکی نبود اگر صدبار بشماری ۲۵

و ما ظهر حکم العدد إلا المعدود. و المعدود منه عدم و منه وجود؛ فقد بعدم

الشیء من حیث الحس و هو موجود من حیث العقل.

یعنی: عدد از آن جهت که از کمیات منفصله است و عرضی است غیر قایم به

نفس خود [که] او را چاره نیست از معدودی؛ خواه موجود باشد در حس و خواه در عقل.

و ظهور عدد [۸۲-ر] به معدود، مثالی ظهور اعیان ثابت است در علم به موجودات، و بعضی از این موجودات حسیه و بعضی غیر حسیه [اند]، چنانکه بعضی معدود حسی است و بعضی عقلی.

فلا بد من عدد و معدود؛ ولابد من واحد ینشیء ذلک فیتشأ بسببه. یعنی: چون حکم واحد ظاهر نمی شود بی معدود، و مراتب واحد متبیین نمی گردد بی عدد، پس چاره نیست از عدد و معدود. و چون عدد را وجود و نشأت بتکرار واحد است، لاجرم چاره نیست از واحد که منشیء عدد باشد تا ظاهر شود واحد در مراتب و مقامات مختلفه بسبب ظهور عدد.

فإن کل مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلاً والعشرة الى أدنى و إلى أكثر الى غير نهاية، ماهی مجموع ولا ینفک عنها اسم جمع الآحاد. فإن الاثنين حقيقة واحدة و الثلاثة حقيقة واحدة، بالفاً ما بلغت هذه المراتب، یعنی: اگر هر مرتبه [ای] از مراتب اعداد حقیقت واحد باشد، یعنی اگر اعتبار کنیم در هر مرتبه ای چیزی را که بدان ممتاز شود آن عدد معین در آن مرتبه از غیرش؛ و آن چیز آنست که اثنان مثلاً بدان اثنان است، و ثلاثه بدان ثلاثه است، پس آن حقیقت واحد متمیزه مجموع آحاد فقط نیست، بلکه انضمام چیزی دیگر می باید تا تمییز کند او را از غیرش، و حالانکه از هر مرتبه ای که حقیقت واحد است منفک نیست اسم آحاد، بلکه بمنزله جنس است او را و غیر او را.

پس چاره نیست هم از آحاد و هم از مابه الامتیاز؛ چه اثنین حقیقت واحد است و ممتاز از ثلاثه، و ثلاثه از اربعه الی مالا نهاية.

و اگر اعتبار نکنیم امور متمیزه را و قدر مشترک را بین الكل که جمیع آحاد است، اخذ کنیم به مجرد اعتبار قدر مشترک، امتیاز بعضی از بعضی آخر حاصل نشود، چنانکه اگر اعتبار جنسی کنیم که باشد بین النوعین، چون حیوان در میان انسان و فرس، و حکم بر این دو نوع که: «حیوان است» اصلاً از همدیگر ممتاز نشود. پس حکم بر اثنین و ثلاثه به این که مجموع آحاد است مثل حکم است بر انسان و فرس، به این که حیوان است.

وان کانت واحدة. فما عین واحدة منهن عین ما بقی.

یعنی: اگر همه مراتب واحده باشد، در جمیع آحاد یا مجموع آحاد بودن محقق است که عین یک مرتبه از این مراتب عین باقی مراتب نیست؛ چه هر یکی از این مراتب حقیقتی است [۸۲-پ] علیحده، و مخصوص به خواص که در غیر او یافت نمی شود.

و می شاید که «ما» در «مما عین واحده» موصوله باشد، و معنی آن بود که: اگر ۵ مراتب یکی باشد بحسب رجوع به حقیقت واحده که آن جمیع آحاد است، پس آنچه عین واحده باشد از مراتب اثنین و ثلاثه و غیر آن عین آن باشد که باقی است در این معنی که سایر مراتب باقیه نیز عبارت است از جمیع آحاد. و این معنی آنسب است به سیاق کلام که، می فرماید:

فالجمع يأخذها فنقول بها منها، ونحكم بها عليها.

یعنی: وقتی که منفک نباشد از این مراتب اسم جمع آحاد، پس جمع آحاد ۱۰ که بمنزله جنس است مر این مراتب را اخذ کند و جمع سازد و متناول بود این مراتب را و صادق آید بر وی چون صدق جنس بر انواعش. پس بدین مراتب سخن می گوئیم از این حقیقت که جامع این مراتب است، و هم به او حکم می کنیم بر وی، یعنی نفس جامع بین المراتب حکم کرده می شود بر وی به آنچه اعطاء می کند از احکام. ۱۵ چنانکه حکم می کند حق - سبحانه و تعالی - بر اعیان، بر آنچه اعیان اعطای آن می کند از احوال.

فقد ظهر فی هذا القول عشرون مرتبة، فقد دخلها التركيب.

یعنی: حاصل شد در این قول که هر مرتبه حقیقی باشد بیست مرتبه، اول مرتبه ۲۰ واحد که منشأ عدد است، بعد از آن مرتبه اثنین تا ۱۹ تسعه، بعد از آن مرتبه عشره و عشرون تا تسعین. پس هژده شود و با مائه و ألف بیست گردد، و بر باقی این مراتب ترکیب داخل شود.

فما تنفك تثبت عین ما هو منفی عندك لذاته.

یعنی: همیشه بی انفکاک و انقطاع اثبات می کنی در هر مرتبه ای از مراتب ۲۵ عین آنچه را نفی می کنی در مرتبه دیگر. چنانکه ذکر کرده شد که واحد عدد نیست باتفاق اهل حساب، با وجود آنکه عین عدد است، چه اوست که به تکرر او اعداد را

وجود است، لاجرم واحد را در هر مرتبه [ای] از مراتب عدد خواص و لوازم ثابت می گردد بطریق لزوم. و همین خواص و لوازم منفی می گردد از واحد در مرتبه دیگر که، اگر اعتبار واحد و تکرر او کرده نیاید هیچ مرتبه [ای] از مراتب عدد متحقق نشود، و هیچ لازمی و خاصیتی از خواص و لوازمش مثل زوجیت و فردیت و غیر این منفی و مثبت نگردد.

پس اگر واحد حقیقی به صور ما برآید و به مراتب ما برآید [۸۳-ر] هیچ خاصیتی و لازمی از فعل و اقتدار و ظهور و بطون و کثرت و قلت ثابت نشود و منفی هم نگردد. بیت:

در چشم تو گر چه شکل بسیار آمد چون [در] نگری یکی بتکرار آمد
گر قدرت و فعل هست ما را، نه زماست زانست که او به ما پدیدار آمد
پس مرجع نفی و اثبات تو واحد است بحسب مراتبش، چنانکه در هر مرتبه ای از عدد می گویی که جمع آحاد است، و اثبات می کنی که این مرتبه غیر جمع آحاد نیست، با وجود آنکه این قول نزد تو منفی است از آنکه می گویی این مرتبه تنها از مجموع آحاد عبارت نیست.

ومن عرف ما قرناه في الأعداد، وأن نفیها عين اثباتها، علم أن الحق المتزه هو الخلق المشبه، و إن كان قد تميز الخلق من الخالق. فالأمر الخالق المخلوق و الأمر المخلوق الخالق.

یعنی: هر که بشناسد که عدد عبارت است از ظهور واحد در مراتب متعدده، و این واحد از عدد نیست بلکه مقوم و مظهر اوست، و عدد در حقیقت او نیز نیست. و این معنی را نیز در یابد که نفی عددیت از واحد عین اثبات عددیت است او را، از آنکه اعداد عین مجموع آحاد نیست از روی ماده و صورت، هر آینه ادراک این معنی کند که حق متزه از نقایص امکان بلکه مقدس از کمالات اکوان بعینه خلق مشبه است اگر چه متمیز می شود خلق به امکان از خالق. پس امری که محکوم به خالقیت است مشبه مخلوق است لکن در مرتبه دیگر که غیر مرتبه خالقیت است، و امر مخلوق خالق است بعینه به اعتبار ظهور حق در وی.

و ببايد دانست که اثنین مثلاً عبارتی است مکرر از ظهور واحد مرتین مع الجمع بینهما، و آنچه ظاهر است فرادی و مجموع در اثنین بغیر واحد نی. پس آنچه اثنان بدان اثنان است و بواسطه آن مغایر واحد است غیر از امر متوهم نیست،

لاجرم بعینه همچنین است شأن حق با خلق که، اوست که ظاهر است به صور بسائط بعد از آن به صور مرگبات. پس گمان می برد محجوب که این همه حقایق ۲۰ مغایر یگدیگراند، و نمی داند که این کثرت ناشی از امور متوهمه است و موجود غیر از حق نیست تا گوید؛ بیت:

همه عالم پراست ازین دلدار	لیس فی الدلر غیره دتار
نیست پوشیده آفتاب رخش	دیده ای جوی در خور دیدار
تا بسوزد ظلام قید وجود	آفتابی برآید از اسرار [۸۳-پ]
چون تواز خویشتن فناگشتی	گشت عالم پراز تجلی یار
از خودی خودت کناری گیر	تا ببینی نگار خود به کنار
اصل اعداد جز یکی نبود	به اسامی اگر چه شد بسیار
بی عدد زان سبب شدست عدد	که یکی راهمی کنی تکرار
قطع تکرار بایدت کردن	تا بجز یک نیایدت بشمار

کل ذلک من عین واحدة، لا، بل هو العین الواحد وهو العیون الكثیره.

یعنی: همه این وجود خلقی از ذات واحده الهیه است باز از این سخن که مشعر به مغایرت است - اضراب کرد و گفت: بلکه وجود خلق عین این ذات واحده است ۱۵ ظاهر در مراتب متعدده، و این عین واحده که وجود مطلق است عیون کثیره است به اعتبار مظاهر متکثره، کما قال:

سبحان من أظهر ناسوته * سرسنا لاهوته الثاقب
ثم بدا فی خلقه ظاهراً * فی صورة الآ کل و الشارب

حرف زاید مینه در ین جدول	نقش خارج مکش بر ین اطللس
کاندر ین خم نیست جز یک می	واندر ین خانه نیست جز یک کس
یک حدیث است و صد هزار ورق	یک سوار است و صد هزار فرس
عیب ما نیست گر نمی بینی	گوهری در میان چندین خس
نیست در کارخانه جز یک کار	و آن توداری بغور کار برس

فا نظر ماذا ترى.

یعنی: نظر کن ای سالک طریق حق و طالب مشاهده جمال مطلق که چه

می بینی از وحدت و کثرت جمعاً و فرادی. اگر وحدت می بینی فقط، پس توباً حقّی تنها از برای ارتفاع اثنینیت، و اگر کثرت می بینی پس توباً خلقی تنها، و اگر وحدت را در کثرت محتجب بینی و کثرت را در وحدت مستهلک یابی جامع بین الکمالین و فایز به مقام حسنین باشی و این مقام فرق بعد الجمع است، واول مقام جمع و دوم مقام فرق. و خواجه — قدس الله سره — در رباعی اشارت بدین مقامات کرده، گفته اند. ۵
رباعی:

ما از حق و حق زما نیست جدا بنگر همه در خدا و در جمله خدا
بل هر چه ببینی همه خلق است نه حق لابل همه حق نه خلق بیندانا

قال یا اَبْتَ اَفْعَل ما تَوْمَر. [۸۴-۱]

یعنی: اسماعیل با ابراهیم گفت: ای پدر من بکن آنچه بدان مأمور گشته ای. ۱۰
چون نسبت سالک به شیخ مکمل نسبت ولد است به والدش، شیخ نقل کلام به حکایت ابراهیم کرد علیه السلام با ولدش. و قول مرید مرشیخ را که «افعل ما توامر» عبارت از تسلیم اوست نزد شیخ، و اشارت بدین که فعل شیخ از نفس او نیست بلکه به امر پروردگار است و او واسطه است در میان سالک و حضرت حق.

والولد عین ابیه.

و ولد عین پدر خود است به حکم اتحاد حقیقت و فیضان او از جمیع اجزای وجود پدر. و از این روی که بعضی پدر خود است اگر غیر پدر است از روی تعین و تشخیص. ۱۵

فما رأی یدبح سوی نفسه.

پس ندید غیر ذبح نفس خویش را که، عبارت است از صورت افنای او از انانیتش. ۲۰

وفداه یدبح عظیم.

یعنی حق — سبحانه و تعالی — فدا داد از برای ولد به ذبح عظیم. ذبح به کسر ذال قربانی است، و قربانی را از آن جهت به عظیم وصف کرد که ظاهر بدین صورت عظمی است که عظمت تامه او راست. و از برای اظهار این سر فرمود: ۲۵

فظهر بصورة کبش من ظهر بصورت انسان.

یعنی ظاهر به صورت کبشیه هم اوست که به جمیع صور انسانیه و غیر آن ظهور یافته است از آنکه حقیقت کلیه هرگاه که متعین شود به تعینی کلی، نوعی گردد از

انواع. و چون متعین گردد به تعین جزئی، شخصی شود از اشخاص. پس ظاهر در تعین شخصی از نوعی هم اوست که ظاهر است بعینه در نوع آخر، و افراد آن. نمی بینی که حقیقت حیوانیه چنانکه ظاهر شد در صورت انسانیه، همچنین ظاهر است در صورت فرسیه و غنمیه و غیر آن. پس فدا نداد از نفس او به آنچه ادنی باشد از نفسش؛ چه دنی نمی شاید که فدای شریف باشد.

۵

فظهر بصورة ولد: لا، بل بحکم ولد من هو عین الوالد.

پس ظاهر شد به صورت ولد، آنکه ظاهر بود به صورت والد. و بحقیقت متجلی حقیقی در همه مظاهر اوست، بعد از آن اضراب کرد از برای اثبات حکم ولدیت و گفت: بلکه ظاهر شد به حکم ولد، یعنی به صورت ولدیت و احکام آن، از آنکه صورت ولد و والد به حکم اتحاد حقیقت نوعیه واحد است و مغایرت در حکم ولدیت و صورت شخصیت است و بس.

۱۰

«وخلق منها زوجها»: فما نکح سوی نفسه. فمنه الصاحبة والولد والأمر واحد فی العدد.

چون خلق حوا از عین آدم — علیهما السلام — موافق بود آنچه را شیخ — قدس الله سره — در تقریر اوست نقل کلام بدین مرام کرد از برای استشهاد به مقصود؛ از آنکه آدم و حوا هر دو [۸۴-ب] را — علیهما السلام — حقیقت واحده جامع است، و تعین هر یکی واسطه تمیز اوست از دیگر. پس به اعتبار اول آنچه ظاهر شد به صورت آدم هم اوست که ظاهر گشت به صورت حوا. و این مستشهد است مرقول او را که گفت: «ظهر بصورة الولد من هو عین الوالد»، چه حوا نیز ولد آدم است علیه السلام؛ اگر چه تسمیه کرده نمی شود به ولد. و شیخ عراقی از اینجا می فرماید:

۲۰

گه بر آید به کسوت حوا گه بر آید به صورت آدم

و آنکه می گوید: «فما نکح سوی نفسه»، استشهاد است مرقول او را که گفت: «فما رای یذبح سوی نفسه». پس از اوست صاحبه و ولد بواسطه ظهور حقیقت در صورت این دو، چون ظهور واحد در عدد. آری؛ بیت:

۲۵

سر مویی اگر از سر هویت بینی دوست را در همه آفاق هویدا بینی
واحدی در همه اعداد چنانکه سار یست سر یانِ اُحد اندر همه اشیاء بینی

فمن الطیبة ومن الظاهر منها؛ و ما رأیناها نقصت بما ظهر منها ولا زادت بعدم مظهر؟

یعنی: چون امر در نفس خویش واحد باشد پس آنکه مستمی است به طبیعت جز وجود حق کیست و ظهور یافته از طبیعت به غیر افرادش^{۲۱} از اعیان موجودات چیست؟ و ناقص نمی شود از طبیعت چیزی به ظهور، و زاید نمی گردد به عدم ظهور چون انسانیت؛ از آنکه نقصان و زیادت از خواص اجسام است.

و باید دانست که طبیعت نزد اهل حق اطلاق کرده می شود بر قوت ساریه در جمیع اجسام، خواه عنصری باشد و خواه فلکی و خواه بسیط باشد و خواه مرکب؛ و آن عین صورت نوعیه است که مر اجسام راست از برای اشتراک در طبیعت و اختصاص صور نوعیه. و طبیعت مر نفس کلیه را بمنزله آلت است در اظهار جسم و تدبیرش، و در حیوان طبیعت بمنزله روح حیوانی [است]، چه به او تمام می شود فعل و انفعال. پس افراد او چون آلات شد نفوس مجرد جزئیه را، چنانکه تجلی طبیعت آلت است مر نفوس مجرد کلیه را. لاجرم طبیعت مظهر اسم موجد باشد که از سنده رب است.

وما الذی ظهر غیرها: و ماهی عین ما ظهر لا اختلاف الصور بالحکم علیها: فهذا بارد یا بس و هذا حار یا بس: فجمع بالیس و أبان بغیر ذلک.

یعنی: چیست آنچه ظاهر شد از طبیعت غیر او بحسب حقیقت. یعنی اوست که ظاهر شده است در صورت مراتبش نه غیر او؛ و حالانکه طبیعت عین آنچه ظاهر شده است نیست، چه طبیعت [۸۵-ر] واحده است در حقیقت و حکم، و آنچه از او ظاهر گشته مختلف است به صورت و حکم. پس این بارد یا بس و آن حار یا بس. پس جمع کرد در میان این دو به یس از برای تنبیه بر اصل جامع، و جدا ساخت به حرارت و برودت از برای تنبیه بر نوعیت.

والجامع الطبیعة، لا، بل العین الطبیعة.

و حال اینکه جامع در میان صور طبیعت است بلکه عین واحده معهوده، که ظاهر شده است به صور همه موجودات، عین طبیعت است.

فعالم الطبیعة صور فی مرآة واحدة، لا، بل صورة واحدة فی مرایا مختلفة.

یعنی: عالم طبیعت صور مختلفه حاصله است در مرآت ذات الهیه بی آنکه حاصل شود تعدد و تکرر در آن مرآت. بعد از آن اضراب کرد و گفت: بلکه صورت واحده است که آن ذات الهیه است در مرایای^{۲۲} مختلفه که آن اعیان است. کقوله شعر:

(۲۱) قا: افراس.

(۲۲) پا: مرایا.

فما الوجه الواحد غیرانته إذا أنت اعددت المرایا تعددا
بیت:

درهرآینه روی دیگرگون می نماید جمال اوهردم
و اضراب از قول اوّل از برای تنبیه است مرحکم مقامین را که مقام موحد است و مقام
محقق. و تحقیق مراتین مراراً گذشته است.

۵

فما قم إلا حيرة لنتفرق النظر.

و اینجا بغیر حیرت نیست از برای تفرّق نظر عقل در وجوه متعدّدۀ متضادّه
متناقضه و غیر آن؛ لاجرم دانسته نمی شود که حقیقت واحدۀ است ظاهر در صور
مختلفه، یا حقایق کثیره است.

۱۰

ومن عرف ماقلناه لم يحر.

و هر که داند آنچه بیان کردیم — که حقیقت واحدۀ است که ظاهر است در
صور مراتب متکثره و مظاهر مختلفه — سرگشته وادی حیرت نشود.

وإن كان في مزيد علم فليس إن من حكم المحل، والمحل عين العين الثابتة.

یعنی: حیران نشود. و اگر این عارف در مزید علم باشد به وجوه الهیه، چنانکه
خواجه علیه السّلام فرمود: «ربّ زدنی علماً» عدم حیرت نباشد مگر از حکم محل که
آن عین ثابتۀ این عارف است، چنانکه حیرت نیز مقتضای عین حایر است.

۱۵

فيها يتنوع الحق في المجلى فتتنوع الأحكام عليه، فيقبل كلّ حكم، وما يحكم
عليه إلا عين ما تجلّى فيه، وما ثم إلا هذا.

یعنی: پس به سبب اعیان ثابتۀ، که موجودات راست، متنوع می شود حق در
مجال و ظهوراتش؛ چنانکه متنوع می شود ظهورات وجه در مرایای متعدده؛ لاجرم متنوع
می گردد احکام عین ثابتۀ بر حق بحسب آنچه طلب می کند استعدادات عین ثابتۀ از
حق. پس قبول می کند حق هر حکمی را که اعطا [۸۵-پ] می کند حق را عین ثابتۀ
که حق در او متجلّی است چون مستدیر نمودن وجه در مرآت مستدیره، و مستطیل
نمودنش در مستطیله، و در نفس امر ناظر بغیر یکی نیست و وجه بجز واحد نی. چنانکه
گفت:

۲۵

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا * وليس خلقاً بذاك الوجه فاذا كروا

یعنی: اگر حق متنوع باشد در مجالیش، و قبول کند هر حکمی را از احکام
کونیّه که اعیان بدان حکم می کند بر حق، پس حق، خلق است از آن روی که ظاهر

است در مظاهر خلقیه و مختفی است در وی؛ لاجرم مشهود در غیب و شهادت حق صرف باشد و غیر با او نی. کما قال: «فالحق المنزه هو الخلق المشبه». پس «بهذا الوجه» اشارت است به آنچه گفت که حق است ظاهر در مرایای اعیان. و «بذلك الوجه» در آنچه گفت: «ولیس خلقاً بذاک الوجه فاذكروا» اشارت است به آنکه ظاهر در مرآت حق اعیانِ خلقیه است. پس حق خلق نیست در این وجه، بلکه منزّه است از صفات خلقیه، و مختفی به حجابِ عزتش و باقی در غیب که مشهود و مرئی نمی گردد، و هر چه مشاهده کرده می آید و دیده می شود خلق است. و شیخ عراقی قدس سره - از اینجا می فرماید؛ بیت

همه جام است و نیست گویی می یا مُدام است و نیست گویی جام

من بدر ماقلت لم تخذل ببصيرته و ليس يدريه إلا من له بصر

یعنی: هر که در یابد آنچه را از وجهین [که] بدان اشارت کرده شد بصیرت او مخدول نگردد، و این را در نمی یابد مگر آن کس که دیده [ای] داشته باشد که عاجز نشود در مشاهده حق در عوالم غیب و شهادت. کما قال تعالی: «فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد»^{۲۳}.

و بصیرت عبارت است از دودیده دل که صاحبش بدان مشاهده می کند مشاهده غیبیه به شهود معنوی یا مثالی. قال علیه السلام: «ما من عبد الا ولقلبه عينان هما غيب ينظر بهما الغيوب فإذا اراد الله تعالى بعبد خيرا فتح عيني قلبه ليري بهما ما اخفى عن بصره». و قال علیه السلام: «تنام عيناي ولا ينام قلبي». آری؛ بیت:

پنبه از گوش بدرکن همی گوید یار من چو اندر نظرم چند بهرجابینی
دیده از ما طلب و چهره بدان دیده بین کی بهر دیده چنین روی دل آرا بینی
سبل هستی خود دور کن از دیده دل تارخ دوست بدان دیده بینایی
جمع و فرق فان المين واحدة وهى الكثرة لا تبقى ولا تذر

یعنی: [۸۶-۸] جمع کن در میان خلق و حق در مرتبه معیت، چنانکه در آیت کریمه «و هو معکم أينما کنتم»^{۲۴} جمع کرد در میان هویت خویش و عینِ عبد، و در

قول «كنت سمعه وبصره». و فرق کن در میان خلق و حق به مشاهده حق به غلبت وحدت بر تو، چنانکه حق — سبحانه و تعالی — فرمود: «قل الله ثم درهم^{۲۵}». و هم فرق کن به شهود خلق تنها هنگام غلبه کثرت بر تو، کقوله تعالی: «هو الذي خلقكم من نفس واحدة^{۲۶}»؛ چه عین در حقیقت واحده است، و آن ذات الهیه است و همان عین واحده کثیر بحسب مظاهر و اسماء و صفاتش.

۵

و فاعل «لا تبقى ولا تذر» «عین واحده» است. یعنی وقتی که متجلی شود این عین واحده، ابقا نمی کند و فرو نمی گذارد از کثرت هیچ چیز را، بلکه نفی می کند و هباءً منثور می سازد؛

۱۰

در آن دم که طالع شود آفتاب چه تاب آورد سایه ای ذولباب
عجب آنکه خود سایه وقت شهود هم از نور خورشید دارد وجود
ولیکن بهر جا که خورشید تافت نشانی کس از سایه آنجانیافت

فاللّٰه لِنَفْسِهِ هُوَ الَّذِي يَكُونُ لَهُ الْكَمَالُ الَّذِي يَسْتَفِرَّقُ بِهِ جَمِيعُ الْأُمُورِ الْوُجُودِيَّةِ وَ
النَّسَبِ الْعَدَمِيَّةِ بَحِثْ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَفُوتَهُ نَعْتُ مِنْهَا، وَسَوَاءٌ كَانَتْ مَحْمُودَةً عَرَفًا وَ
عَقْلًا وَشَرْعًا أَوْ مَذْمُومَةً عَرَفًا وَعَقْلًا وَشَرْعًا.

۱۵

یعنی: علی مطلق که علو او لذاته باشد آنست که کمال او مستغرق بود
جميع کمالات وجودیه و صفات حقیقیه و نسب اضافیه و سلبیه را بر وجهی که ممکن
نباشد که از او فوت شود نعتی از نعوت؛ خواه این نعوت محموده باشد بحسب عرف یا
عقل یا شرع، و خواه مذمومه؛ چه هر که از او فایت گردد چیزی، بحسب آن فایت او را
علو نباشد. و این مقدار علو حاصل است آن را که متحقق باشد بدان. پس علی-

۲۰

مطلق علی مطلق نباشد و از آن جهت نعوت را از محموده و مذمومه تعمیم کرد که
وجود خیر محض است و عدم شر محض. پس هر امر و وجودی را از روی وجود خیر
هست و از روی عدمیت ملحق می شود بدو شر. پس مذموم می گردد چون زنا مثلاً که
از آن جهت که کمال قوت شهویه است خیر است و از جهت تأدی به انقطاع نسل و
وقوع فتن موجب مر نظام اصلح را شر است. پس خیر موجود را ذاتی است و شر عارضی،
پس لاجرم [۸۶-پ] هر چه مذموم باشد عقلاً یا عرفاً و شرعاً محمود است از جهت
دیگر، و از این حیثیت ملحق به حق و لازم وجود مطلق، پس نمی شاید که از اینها

۲۵

چیزی فوت شود از او.

ولیس ذلك إلا المسمى الله تعالى خاصة. وأما غير مسمى الله مما هو مجلى له أو صورة فيه، فإن كان مجلى له فيقع التفاضل - لابد من ذلك - بين مجلى و مجلى؛ وإن كان صورة فيه فتلك الصورة عين الكمال الذاتى لأنها عين ما ظهرت فيه.

۵

یعنی: نیست این کمال که مستغرق جمیع کمالات است مگر آن ذات را که مستی است به احد که ذات احدیت جامعه است مر جمیع اسماء و صفات را؛ اما غیر ذات احدیه از آنچه مجلى و مظهری از جمله مظاهر آن باشد او را این کمال مستوعب نیست بلکه نصیبی است از او، و بحسب آن نصیب واقع می شود تفاضل در میان مجالی بر قدر حیطة و عدم حیطة.

۱۰

پس تفاوت در مراتب علو نیز بحسب نصیب کمال باشد، و اگر غیر مستی بالله صورتی بود در وی، یعنی اسمی از اسماء الهیه یا صفتی از صفات ذاتیه بود لاجرم بواسطه اشتمال ذات و ملاحظه او این صورت را کمال ذاتی باشد، چه این صورت که عبارت است از اسم و صفت، غیر آن ذات نیست که این صورت در وی به ظهور پیوسته است، و این بدان اعتبار است که اسم عین مستاست و صفات ذاتیه غیر اونی.

۱۵

و اما به اعتبار غیر یت مر این صورت را کمال مستوعب نتواند بود بلکه نصیبی از او باشد و تفاضل در اسماء واقع شود، چنانکه در میان مظاهر.

فالذى لمسمى الله هو الذى لتلك الصورة. ولا يقال هي هولا هي غيره.

یعنی: علوی که مستی بالله راست همان علو است که مر این صورت راست، اگر چه گفته نمی شود که این صورت مستای الله است. و نیز گفته نمی شود که غیر اوست. پس هر یکی از اسماء الهی علی به ذات خود باشد.

۲۰

وقد أشار أبو القاسم بن قسي في خَلْعِهِ...

یعنی: [اشاره بدین معنی کرد ابو القاسم بن قسی] در کتابش که مستی است به «خلع نعلین».

...إلى هذا بقوله إن كل اسم الهی يتسمى بجميع الأسماء الإلهية وينعت بها. و ذلك أن كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذى سيق له ويطلبه. فمن حيث دلالة على الذات له جميع الأسماء، ومن حيث دلالة على المعنى الذى ينفرد به، يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصور إلى غير ذلك. فالاسم المسمى من حيث الذات، والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى

۲۵

الذی سیق له.

یعنی در آن کتاب اشارت [۸۷-ر] بدین معنی کرد به قولش که گفت: هر اسم الهی متسمی به جمیع اسماء الهیه است و منعوت به همه نعوتش.

قول ابوالقاسم قتی این بود، و شیخ قدس الله سره - از برای توضیح کلام او می گوید: معنی این کلام در این مقام آنست که هر اسم دلالت می کند بر ذات و بر معنی که این اسم مسوق و موضوع از برای اوست و اطلاق او به اعتبار این معنی است، و این معنی طالب و مقتضی این اسم است.

پس از آن روی که دلالت بر ذات می کند او راست جمیع اسماء، و از روی دلالتش بر این معنی خاص منفرد و متمیز است از غیرش، چون رب و خالق و مصور و غیر این. پس اسم عین مسمی است از روی ذات، و غیر مسمی است از حیثیت معنی مخصوص که این اسم مسوق از برای اوست.

فإذا فهمت أن العلیّ ما ذكرناه علمت أنه ليس علو المكان ولا علو المكانة، فإن علو المكانة يختص بولاية الأمر كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذي منصب سواء كانت فيه أهلية لذلك المنصب أو لم تكن، والعلو بالصفات ليس كذلك.

۱۵

یعنی هر گاه که فهم کردی آنچه ما ذکر کردیمش که آنکه علو او به ذات اوست، علو او بحسب مکان و مکانیت نتواند بود، هر آینه دانستی که علو او علو مکان و مکانیت نیست، چه علو مکانیت مختص است به ولایة، چون سلطان و حکام و وزراء و قضاة و صاحب هر منصبی، خواه در وی اهلّیت این منصب باشد چون سلطان عادل و وزیر عاقل و قاضی غیر جاهل، و خواه او را این اهلّیت نباشد. و علو به صفات همچنین نیست از برای آنکه علی به علو مکانیت بعد از زوال مکانیت از او علی نمی ماند. چنانکه سلطان و وزیر و حاکم و قاضی از مناصب خود معزول شوند، چه علو در حقیقت مرتبه راست نه ایشان را، و علی به صفات الهیه معزول نگردد. و این علو از او ابدأ زایل نشود.

پس ظنّ تو چیست در حق آنکه علو او ذاتی باشد و صفاتی، و هم مرتبتی و مکانی. و حق - سبحانه و تعالی - علی است بجمیع این اقسام جمعاً و تفصیلاً، و انسان کامل را نیز از این اقسام نصیب است.

۲۵

فإنه قد يكون أعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكيم وإن كان أجهل

الناس. فهذا على بالمكانة بحكم التبع ما هو على في نفسه. فإذا عزل زالت رفعة
والعالم ليس ذلك.

تعلیل کلام سابق است. یعنی گاه می باشد که علی به علو [۸۷-پ] مکان است که
أَجْهَلِ ناس باشد چون سلطان جاهل و وزیر غیر عاقل تحکم می کند بر کسی که أَعْلَمِ
ناس باشد، و علو او علو صفاتی بود. و چون آن جاهل از حکومت معزول شود زایل شود
رفعت او، و ظاهر گردد فضیحت او. و عالم بر حال خود باشد از آنکه علم دولت ابدی
و سعادت سرمدی است. شعر:

سرش رفت جز پادشاهی نیابی	گدای مجرد صفت را چو روزی
کُله گم شود جز گدایی نیابی	ولی پادشا را که يك لحظه از سر

فص حکمة مُهَيِّمِيَّة فِي کَلِمَةِ اِبْرَاهِيمِيَّة

مهیّم اسم مفعول است از تهیم به معنی سرگشته و حیران گشته. و حیران و هیمن از افراط عشق است که ناشی است از فرط محبت. و محبت اصل ایجاد خلاق و سبب ابدای حقایق است. کما قال تعالی بلسان حبیبه: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق».

- و حصول افراط عشق از تجلیاتی است که وارد می شود از حضرت جمال مطلق و مورث هیمن می گردد بواسطه مشاهده آثار جلال حق. و دوام هیمن و کمال حیرت ملائکه مهیّمه راست، و از اناسی مجذوبان حضرت را، و هر یک را از کاملان که محبوبان حق و مجذوبان جمال مطلق اند بحسب اختلاف طبقات و تفاوت درجات ایشان رانصیبی است از هیمن کامل و نصابی از کنج حیرت شامل، بعضی را در ابتدای حال، چون جذبه پیش از سلوک، و بعضی را در انتهای کمال، چون جذبه بعد از سلوک، تا بدان جذبه به مقصد اقصی و مطلب اسنی رسیده انحراف در سلک مهیّمین یابد، و از بیخودی و نادانی هیمن و حیرانی در مخاطبه عشق خوریز، که از وجهی عین معشوق مهز انگیز است، گوید؛ بیت:

- | | | |
|----|--|---|
| ۲۰ | ای عشق منم از تو سرگشته و سودایی
در نامه مجنونان از نام من آغازند
ای باده فروش من، سرمایه جوش من
سرمایه ناز از تو، هم اصل نیاز از تو
گر زندگیم جویی در من نفسی در دم
اول تو و آخر تو، باطن تو و ظاهر تو | و اندر همه عالم مشهور به شیدایی
زین پیش اگر بودم سر دفتر دانایی
از تست فروش من، من نایم و توانایی
هم وامق شیدایی، هم دلبر عذرائی
من مرده صدساله، توجان مسیحایی
مستور زهر چشمی در عین هویدایی |
|----|--|---|

- و چون ابراهیم — علیه السلام — اول کسی است که حق — سبحانه و تعالی — بر وی تجلی کرده است به هویت ذاتیه ساریه در کلّ مظاهر کونیه؛ و اول کسی که از [۸۸-] اولاد آدم فانی در حق شده و باقی بدو گشته و خلعت صفات ثبوتیه حقیقه پوشیده، اوست. کما ورد فی الخبر الصحيح: «ان ابراهیم صلوات الله اول من یکسی

یوم القيامة»، تا آخر مطابق اوّل باشد و مجازات در یوم جزاء بحصول پیوندد. و چون بواسطه تجلیات ذات الهیّه در صور کونیه متحقّق بود به مرتبه تشبیه، و رتبه تشبیه بعد از مرتبه تنزیه و تقدیس [است]؛ لاجرم این حکمت را در عقب حکم و اسرار تنزیه و تقدیس آورد و کمله او را از آن روی مظهر و منبع حیرت و هیمن ساخت که او — علیه السّلام — مجلای خلت و مطلع آفتاب عشق و محبت است و از شدّت محبت طالب حق در مظاهر کواکب گشته بواسطه ظهور نوریت در وی، و از سر ذوق گفته: «لئن لم یهدنی ربی لأکون من القوم الضالّین»^{۲۶}. ائی الحائرین فی جمال الحق. و از صدمات هیمن فانی از نفس خویش شده و از سطوات تجلی در عین نیستی بقا به هستی حق در مقام جمع و فرق یافته و ادراک حق در سماوات ارواح و ارض اجسام و اشباح کرده؛ لاجرم گفته: «إتی وجهت وجهی للذی فطر السّماوات والأرض حنیفاً»^{۲۷}. یعنی روی آوردم به حضرت آفریدگاری که به تجلی وجودی و سریان ذاتی سماوات و ارض را اظهار کرد در حالت راستی و تسلیم هستی خویش به حق، و فانی گشته از افعال و صفات و ذات خود در افعال و صفات و ذات جناب مطلق، «وما أنا من المشرکین»^{۲۸} و من از آن مشرکان نیستم که اثبات غیر کنم؛ زیرا که ذات الهیّه را بر سبیل کشف و عیان در صور جمیع اکوان دریافته‌ام؛ لاجرم می گوید:

آنچه در پیش خلق اغیارست در بر عاشقان همه یارست

إنما سمی الخلیل خلیلاً لتخلله و حصّره جمیع ما اتصفت به الذات الالهیه. قال الشاعر:

وتخللت مسلک الروح منی * وبه سمی الخلیل خلیلاً

یعنی: خلیل را از برای تخلل و سریانش در هر جزوی از اجزای چیزی خلیل گویند، و از برای حصر او جمیع آنچه را [که] ذات الهیه بدان متصف [است] چنانکه خمر را از برای تخمیر و پوشیدن عقل، خمر گویند و عقل را از جهت تقیید و ضبط اشیاء عقل خوانند. و لهذا شاعر در مخاطبه عشق خلیل خویش می فرماید:

ترا تخلل و سریان در اجزای وجود چون سلوک روح است در مسالک [۸۸-پ] بدن؛ و خلیل را از برای همین تخلل خلیل خوانند، چه خلیل را در مظاهر الهیه و

(۲۶) س ۶ ی ۷۷.

(۲۷) س ۶ ی ۷۹.

(۲۸) س ۶ ی ۷۹.

صفات ربوبیّه تخلّل است. چون سرّیان هویت حق در این مظاهر از حیثیت اسم لطیف و فرق در میان خلّت خلیل الله و خلّت نبی ما — علیهما السّلام — که در آخر آخرین خطبه بر نفس خویش اثبات کرده که: «ان الله قد اتخذنی خلیلاً کما اتخذ ابراهیم اوتیت البارحة مفاتیح خزائن الأرض و السّماء». و آن مفاتیح عبارت است از محبت کامله که بدان واسطه حضرت خواجه — علیه السّلام — مسمی است به حبیب ۵ الله، آنست که خلّت حضرت محمدیه چون نبوتش ذاتیه و ثابت است مر حقیقت اورا اولاً و آخراً، و خلّت و نبوت دیگران مستفاد از او، چنانکه سابقاً تقریر این معنی بتقدیم رسیده است.

شیخ اولاً مثال عقلی آورد چون قول شاعر که تخلّل محبوب در مسالک روح محب عاشق و سرّیان محبتش در جوهر ذات متمم صادق امری عقلی است. کما قال الآخر ۱۰ کاشفاً عن هذا المعنی؛ بیت:

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست تا کرد مرا تهی و پر کرد زدوست
اجزای وجود من همه دوست گرفت نامی است زمن بر من و باقی همه اوست
و مثال دیگر حسی ذکر کرد کقولہ:

۱۵ کما يتخلل اللون المتلون، فيكون العرضُ بحيث جوهره ما هو كالمكان والتممكن.

یعنی: تخلّل ذات خلیل در ذات ملک جلیل به اختفای آثار تعیناتش در تعین ذات حق و بواسطه اضمحلال رسوم صفاتش در صفات جناب مطلق چون تخلّل لون است در متلون، به حیثیتی که اختلاف از میان برخیزد و هستی این، بی شائبه دوگانگی در هستی آن بیامیزد، و افتراق بحسب اشارت حسیه نماند، و چاوش غیرت تفرقه آیت را از ساحت وحدت به دوز باش عزّت براند، چنانکه مکان عرض مکان ۲۰ جوهر اوست چون رایحه طیبّه که در گل خود روست. بیت:

ای برون از وهم و قال و قیل من خاک بر فرق من و تمثیل من
و این تخلّل چون تخلّل جسم نیست در جسم دیگر که یکی مکان دیگری باشد تا حق را محل یا حال بودن لازم آید بلکه از ضیق عبارت قصه لون و متلون در میان است.
و اگر تحقیق کنی سرّ این اشارت همان است که به حکم «صبغة الله، و من احسن ۲۵ من الله صبغة» می فرماید که؛ بیت: [۸۹-۱]

آن کس که هزار عالم از رنگ نگاشت رنگ من و تو کجا بُرد ای نداشت
این رنگ همه هوس بودیا پنداشت اویی رنگ است رنگ از او باید داشت
تشبیه معقول به محسوس از برای تفهیم و ازاله شکوک و ریب است، چه واقعات
شهادتیه ادله وقایع غیب است.

و لتخلل الحق وجود صورة ابراهيم عليه السلام. و کل حکم بصر من ذلک.

۵

عطف است بر «لتخلل و حصره». یعنی: خلیل را خلیل خواندن از برای
تخلل اوست در حق و هم از برای تخلل حق به ظهور هویت و سر یانش در وجود
ابراهیم بحسب خارج و در عین او بحسب علم؛ و از برای تخلل حق در هر حکمی که
وجود خارجی ابراهیم راست از صفات و کمالات لازمه مرتعین او را. و تخلل ابراهیم
در حق اثر تخلل اوست در وجود، و لوازم وجود ابراهیم و تخلل از جانبین نتیجه قرب
فرايض و نوافل است. و اشارتی کافی است آن را که عاقل است. بیت:

۱۰

دل نگر با دلستان آمیخته روح بین با خاکدان آمیخته
چند گویی بی نشان و بانسان بی نشان بین بانسان آمیخته
فإن لكل حکم موطناً يظهر به لایتماده.

یعنی: هر حکمی و صفتی را مقامی و موطنی است در مراتب الهیه، بحسب
احکام دنیا و آخرت که ظاهر می شود آن حکم بسبب این موطن و قابلیتش، و تعدی و
تجاوز نمی نماید از آن موطن. یا گوییم ظاهر می شود حق بدین حکم در این موطن. و
سیاق کلامش مؤید معنی ثانی است اگر چه اول اسبق است در مبادرت به ذهن.

۱۵

و این سخن تعلیل ظهور حق است در صفات و افعال و سایر احکام که تابع
وجود ابراهیم است و ظهور حق به صفات کونیه چون استهزا و مکر و تاذی و سخریه و
غیر این در آیات و احادیث. قال الله تعالی: «يسهزی بهم و مکروا الله و الله خیر
الماکرین»^{۳۰} فیسخرون منهم سخر الله منهم^{۳۱}. و فی الحدیث: «ضحک الله
البارحة». و امثال این کثیر است. به گوش موسی همان شنید که به زبان شجره سخن
گفت.

۲۰

از تو سؤال می کنم مسئله ای جواب گوی آنکه حدیث می کند کیست بگودرین دهن
من نیم و توهم نئی آن نفسی کز وحیی غیر من و توست بدان اوست که می کند سخن

۲۵

ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، وأخير بذلك عن نفسه وبصفات النقص و بصفات الذم؟

استشهاد است مر تخلل حق را در وجود عبد و اتصاف او به صفات کون؛ لاجرم می گوید: نمی بینی که حق ظاهر می شود [۸۹-پ] به صفات محدثات و به صفات نقص و دم که مختص است به مکونات. چنانکه بدین معنی از نفس خویش خبر داد که: «من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا^{۳۲} * و لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه^{۳۳} * و مرضت فلم تعد نى». و امثال این چنانکه گذشت تا او به کسوت هستی مابدریاید از ما [واز] کوشش ما چه برآید. بیت:

بشنو بنگریه گوش و چشم دل و جان کانبجانرسد کسی به تقرر یرزبان
در قطره نگرگم شده در بای محیط در ذره ببین تن زده خورشید جهان
ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها و كلها حق له.

در این کلام استشهاد است مر تخلل عبد را در وجود حق و اتصافش به صفات او؛ لاجرم می گوید: نمی بینی مخلوق را که ظاهر می شود به صفات حق و کل صفات حق ثابت است مخلوقی را که کامل است به حکم «و لقد كرّمنا بنى آدم^{۳۴} * وان الله خلق آدم على صورته^{۳۵} وعلم آدم الاسماء كلها^{۳۵}». یعنی به آدم عطا داد حضرت الهی به فیض فضل نامتناهی اسماء و صفات الهیه را؛ چه حقیقت آدم عبارت است از ظهور هویت حق در صورت عین ثابته اش. پس صفات حق ثابت است مر او را.

كما ان^{۳۶} صفات المحدثات حق للحق.

یعنی: همه صفات الهیه حق است مر عبد را، چنانکه صفات محدثات حق ثابت است حق تعالی را؛ چه صفات محدثات شئون الهی است که «کلّ يوم هو فى شأن^{۳۷}» تنبیه است بر آن.

«الحمد لله»: فرجعت إليه عواقب الثناء من كل حامد ومحمود. «وإليه يرجع الأمر كله» فعَمَّ ما ذَمَّ وحمِدَ؛ وما ثَمَّ إلا محمود أو مذموم.

یعنی: حضرت الهی فرمود که: «الحمد لله رب العالمین^{۳۸}»، و تخصیص کرد

(۳۲) س ۲ ی ۲۴۵. (۳۶) ق: کما می.

(۳۳) س ۲ ی ۱۴۳. (۳۷) س ۵۵ ی ۲۹.

(۳۴) س ۱۷ ی ۷۰. (۳۸) س ۱ ی ۲.

(۳۵) س ۲ ی ۳۱.

ماهیت حمد را به حق سبحانه. و شک نیست که خلق را نیز حمد لاحق است و لسان حق به ثنای ایشان ناطق. چنانکه حق انبیا و سایر مؤمنین را خود ثنا می گوید و به لسان بعضی مریضی را حمد و سپاس بی حد و قیاس است و مناط و مرجع حمد صفت کمال است و در حقیقت همه کمالات حق راست. پس عواقب ثنا را رجوع به حضرت حق باشد اگر چه بحسب ظاهر اضافت کرده می شود صفات کمالیه به خلق، و متصف می شوند بدان صفات؛ امّا منشأ جمال و مرجع کمال علی الحقیقة حق است خواه حامد حق باشد خواه خلق. و محمود نیز خواه حق باشد و خواه خلق؛ چه حق است که حمد می گوید نفس خود را گاه در مقام جمعی و گاه در مقام تفصیلی.

و چون آنچه مستمی است [۹۰-ر] به خلق، عدم است و آن را وجود نی، و موجود حقیقی بحقیقت حق است؛ لاجرم در رجوع حمد به حق شیخ تعمیم کرد و گفت: «والیه یرجع الأمر کله^{۳۹}». یعنی خواه محمود باشد آن امر و خواه مذموم، و در وجود غیر محمود و مذموم نی.

و سراین سخن آنست که هر چه در وجود است همه خیر است و محمود و مذموم بودن جز به نسبت بابعضی اشیاء نیست. مثلاً شهوت از آن جهت که ظل محبت ساریه در وجود است خیر و محمود است و عدم شهوت که عنّت است مذموم. و هم از آن جهت که موجب بقاء نوع و سبب لذّت است که آن نوعی است از تجلیات جمالیه، محمود است، امّا چون واقع بر غیر موجب شرع باشد مذموم است، از برای آنکه سبب انقطاع نسل است و موجب وقوع فتنه در میان قوم.

و همچنین است حکم در جمیع صور مذام. پس همه از اوست و از روی کمال رجوع بدو. و استدلال به آیات و امثال آن در این باب از برای تأنیس اهل حجاب و ترویج در نظر هر ضعیف العقل و الالباب است و الاّ اهل کشف را به مشاهده حقیقت امر معلوم است.

اعلم أنه ما تخلل شيء شيئاً إلا كان محمولاً فيه. فالمتخلل - اسم فاعل محجوب بالمتخلل - اسم مفعول. فاسم المفعول هو الظاهر، واسم الفاعل هو الباطن المستور. وهو غذاء له كالماء يتخلل الصوفة فتربوه وتتسع. فان كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحق سمعه وبصره و جميع نسبة وإدراكاته. وإن كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور بطن فيه،

فالحق سمع الخلق وبصره ویده ورجله وجميع قواه كما ورد في الخبر الصحيح.

چون بنای کلام بر تخلل بود باز رجوع کرده می گوید: چون چیزی در چیزی دیگر تخلل کند یعنی در آید و نفوذ در جوهر او کند آن داخل محمول و مستور باشد در وی، و آن مدخول فيه حامل و ظاهر. پس متخللی که اسم فاعل است یعنی داخل محبوب و مستور است در متخللی که اسم مفعول است یعنی مدخول فيه؛ لاجرم به دخول فيه ظاهر ۵ است. و داخل باطن و ظاهر متغذی به باطن، از آنکه فیض بر ظاهر حاصل نیست مگر از باطن. پس باطن غذای ظاهر است و قوام و وجود ظاهر بدو باشد.

و تمثیل در این مقام به محسوس از برای ایضاح است؛ لاجرم خالی نیست که حق ظاهر باشد و خلق باطن یا به عکس. پس اگر حق ظاهر باشد [۹۰-پ] و محسوس به تجلی در مرتبه ای از مراتب اسم ظاهر و خلق در وی مستور و باطن؛ لاجرم ۱۰ خلق جمیع اسماء و صفات حق باشد از سمع و بصر و ارادت و غیر آن، و جمیع نسبی که ملحق است به حق شرعاً. و اگر ظاهر خلق بود در مرآت حق، پس حق مستور باشد در وی و باطن، و حق سمع و بصر خلق و جمیع قوای باطنه او باشد. و این نتیجه قرب نوافل است و اول نتیجه قرب فرایض.

و شیخ - قدس سره - ذکر ید و راجل در این مقام به موافقت حدیث نبوی کرد اگر چه ۱۵ کلام در باطن بود و این هر دو از ظاهر است. و در حدیث تنبیه است بر آنکه حق عین باطن عبد و عین ظاهر اوست؛ چه در حدیث ذکر «سمع» و «بصر» کرد که از اسماء قوی است. و «ید» و «رجل» نیز آورد که از اسماء جوارح است. پس حق عین قوای بنده و جوارح او باشد، آری؛ بیت:

سمع و بصر و زبان و دستم همه اوست من نیستم و هستی هستم همه اوست
من گفتن ما و او^{۴۰} ز هستی موهوم است زین هستی موهوم چورستیم همه اوست
ثم إن الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن إلهاً.

الهیة اسم مرتبه حضرت اسماء و صفات است. و صفات عبارت است از نسب متکثره به اعتبارات و وجوهی که عارض می شود ذات را به نسبت با اعیان ثابته و به نسبت با استعدادات اعیان. و اعیان حقایق ماست که در حضرت علمیه ثابت است. ۲۵ پس مرتبه اقتضا می کند چیزی را که احکام او بر آن چیز جاری شود مثل سلطنت و قضاء که اقتضای رعیت و اهل بلد می کنند که اگر این نسب مذکوره نباشد باقی نماند

مگر ذات الهی که بدان ذات اشارت ممکن نباشد، و از او عبارت میسر نشود و وصف او به نعتی از نعوت محال باشد. و این مقام هویت احدیت است که جمیع نسب در این مقام مستهلک است. بیت:

جانی و جهانی و نه جانی نه جهان پیدا و نهانی و نه پیدا نه نهان
چیزی که فرانگیردش عقل و بیان موضوع قضیه کردن او را نتوان

۵

پس الهیت به اسماء و نسب متحقق می شود چنانکه واحد را نسب به سبب اعداد لاحق می گردد بر آن نهج که گذشت، از آنکه اگر اعیان نبودی اسم خالق و رازق و قادر و سمیع و بصیر و غیر این اسماء و صفات اضافیه ظاهر نشدی.

پس علت غایی از ایجاد ما ظهور الهیت اوست چنانکه گفت: «كنت كنزاً مخفياً» [۹۱-ر] الی آخره.

۱۰

وهذه النسب أحدثها أعياننا: فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً.

یعنی: این صفات ظاهر نشد مگر به اعیان ما. و مراد از «احداث» جعل و ایجاد نیست از آنکه ما مجعول و موجود به اوئیم. پس به جعل و ایجاد حق ما را، ظاهر شد صفات او.

و مراد از «مألوهیت» نزد این طایفه مرتبه عبودیت است و مقصود از «مألوه» عبد است نه معبود؛ بر خلاف قول مفسران که گویند: «اله» به معنی «مألوه» است یعنی به معنی معبود. مثل کتاب به معنی مکتوب. لاجرم معنی آن باشد که: ما اظهار کردیم به عبودیت خویش معبودیت حق را، و به اعیان خود الهیت او را؛ چه اگر هیچ موجودی به وجود نیامدی، ظاهر نشدی که او اله است. پس علت غایی از ایجاد ما ظهور الهیت اوست. لاجرم جعل به معنی حقیقی نباشد، بلکه مراد معنی مجازی او باشد که اظهار است.

۱۵

۲۰

و این سخن به لسان اهل صحو نیست و در وی نوعی^{۴۱} از شطح است چه در وی نوعی از رعونت است که لایق نیست به حال متأدبین در حضرت رحمان. و نظیر این چنان است که رعیت و مرید و تلمیذ گوید: به وجودی من سلطان، سلطان شد، و به ارادت و قراءت من شیخ شیخ گشت و استاد استاد شد. یعنی؛ بیت:

۲۵

غلامم خواجه را آزاد کردم منم کاستاد را استاد کردم
من آن مومم که دعوی من آنست که من پولاد را پولاد کردم

قدوة العارفين شيخ شرف الدين داود قيصري می فرماید؛ شعر:

الاجابري رفقا على فاننى * اكاشف عما فيكم من سرائر

فيظهر بالقلب المعنى جمالكم * كما ظهرت ليلي بقيس بن عامر

اگرچه يوسف ما دلفریب و محبوب است و ليك شهرت حسنش ز آه يعقوب است

زخلق آينه حسن خویش ساخت اله جمال مرتبه را چون ظهور مطلوب است ۵

فلا يعرف حتى يعرف. قال عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وهو

أعلم الخلق بالله.

یعنی: حق — سبحانه و تعالی — شناخته نمی شود به الهیت تا ما به عبودیت

شناخته نشویم، از آنکه تعقل این حیثیت که از قبیل نسبت است موقوف است به

منتسبین. چنانکه رسول — علیه السلام — معرفت رب را به معرفت مربوب موقوف ۱۰

دانست که: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». او — علیه السلام — عارف ترین خلق

است به خدای عزّ شأنه.

فإن [۹۱-پ] بعض الحكماء وأبا حامد ادعوا أنه يعرف الله من غير نظر في

العالم وهذا غلط.

یعنی امام غزالی و ابوعلی — رحمهما الله — و اتباع ایشان دعوی کردند که ۱۵

حق — سبحانه و تعالی — شناخته می شود بی آنکه به عالم نظر انداخته آید. و ایشان

استدلال می کنند به مؤثر بر اثر، و این مرتبه ای اعلاست از استدلال به اثر بر مؤثر.

و حاصل استدلال ایشان آنست که وجود ممکن یا موجود ممکن محتاج است به

علّت موجوده غیر ممکنه، و آن حق است که واجب است وجود او لذاته. و این نیز

استدلال است از اثر به مؤثر. پس تمام نشد دعوی ایشان. پس شیخ — قدس سره — ۲۰

ایشان را به غلط نسبت کرد یا از برای این یا از جهت عدم تعقل نسبت بدون

المنتسبین.

نعم تعرف ذات قديمة أزلية لا يعرف أنها إله حتى المألوه. فهو الدليل عليه.

یعنی: چون صاحب طبع سلیم و ذهن مستقیم إمعان نظر و إجاله بصر در نفس

وجود کند ممکن است که دریابد که ذات او قدیم ازلی و واجب است، و وجود او ۲۵

لذاته.

و این ادراک نه بحسب استدلال باشد بلکه بحسب ذوق و وجدان بود، و بر تنبیه

دیگری نیز ممکن باشد تا او را نیز بدین وجه معرفت دست دهد.

امّا معرفت حق بر این وجه که الهی است صاحب اسماء و صفات، متصور نیست جز به طریق نظر در عالم، و استدلال از عبودیت بر معبودیت و از مربوبیت به ربوبیت، پس عالم دلیل است بر اله از آن روی که، اله است. و لهذا عالم را مأخوذ از علامت دانستند که عبارت است از دلیل.

ثم بعد هذا فى ثانى حال يعطيك الكشف أن الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته.

۵

در این کلام کشف مقام جمع است. یعنی بعد از معرفت اله به مألوه و معرفت ذات قدیمه ازلیه که صاحب مرتبه الهیت باشد چون توجه تام بدان حضرت نمایی عین بصیرت تو منفتح شود و غشاوت ستر منکشف گردد، لاجرم بحقیقت دریایی که حق است دلیل بر نفس خویش به تجلی ذاتی، تا افاضه اعیان ما کند به فیض اقدس. و هم اوست دلیل بر الوهیت خود به تجلی اسمائی وصفاتی مرحقایق ما را، نه غیر او که مسمی است به عالم. بیت:

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب

و چون از حضرت خواجه — علیه السلام — پرسیدند که: بمعرفت الله؟ از برای [۹۲-ر] اشارت بدین معنی فرمود: «بالله عرفت الاشياء». پس سؤال از ذات الهیه کردند که ذات حق را به چه شناختی، جواب داد که به حق شناختم اشیاء را و به نور او دریافتم.

و سؤال ایشان از مرتبه الهیه نبود، چه معرفت این مرتبه نمی باشد مگر بعد از علم و معرفت ذات، و محجوب از این معرفت بغایت دور. و از لسان این دو معنی گفته اند؛ شعر:

۲۰

فلولاكم ما عرفنا الهوى ولولا الهوى ما عرفناكم

و سر آنکه شیخ — قدس سره — این مباحث را در این فص ایراد کرد، آنست که ابراهیم — صلوات الله علیه و سلامه — طالب حق بود و مستدل بر روی به مظاهر کواکبه. پس اولاً شناخت که او را ربی است که خالق اوست، بعد از آن عشق بر وی غلبه کرد، لاجرم چندان طلب کرد هدایت در رسیدن و تجلی در یافت، و یقین دانست که راهبر طریق معرفت ذات عشق جمال است نه عقل وابسته به استدلال؛ لاجرم متبعانش از لسان مرتبه او می گویند؛ بیت:

۲۵

که عشق دوست بود سوی دوست راهنما

معجونی جانب جانان ز عقل راهبری

میان شب به چراغ آفتاب نتوان جست که آفتاب هم از نور خود شود پیدا

وَأَنَّ الْعَالَمَ لَيْسَ إِلَّا تَجْلِيهِ فِي صُورِ أَعْيَانِهِمُ الثَّابِتَةِ الَّتِي يَسْتَحِيلُ وَجُودُهَا بِدُونِهِ.

یعنی عطا می دهد ترا کشف این را نیز که وجود عالم نیست مگر تجلی وجودی حقّانی که، ظاهر است در مرایای صور اعیان ثابته، و مستحیل است وجود این اعیان در خارج بی این تجلی وجودی.

پس عالم از حیثیت وجود عین حق است که ظاهر است در مرایای اعیان نه غیر. بیت:

از یک جهت ارجهان نکونست چو پوست از وجه دگر بین که چون مغز نکوست
زان روی که ماییم نکو نیست ولیک در غایت خو بیست از آن روی که اوست

وَأَنَّهُ بِنَوْعٍ وَيَتَصَوَّرُ بِحَسَبِ حَقَائِقِ هَذِهِ الْأَعْيَانِ وَأَحْوَالِهَا.

یعنی: اعطا می کند ترا کشف این معنی را که حق است که ظاهر می شود در صور عالم، و متنوع می گردد بحسب انواع اعیان، و می برآید بصور حقایق و احوالش.

پس اعیان باقی است و مشهود وجود حق است نه غیر او. [۹۲-پ]

مشهود شهود اهل حق جز حق نیست جز حضرت ذات اول مطلق نیست

بحر یست محیط جمله آن حضرت ذات چیزی نه که در محیط مستغرق نیست

وهذا بعد العلم به منا أَنَّهُ إِلَهٌ لَنَا.

یعنی: این کشف و شهود بعد از علم است به حق و ذاتش، به اینکه اله ماست بحسب اسماء و صفاتش؛ چه اگر ندانیم که ما را الهی است و او را اسماء و صفات که اقتضای اعیان می کند تا محل سلطنت و مجلای ظهور ذاتش باشد هر آینه نتوانستیم دانستن که متجلی در مرایای این صور حق است، و نه ما را کشف حاصل شود، و نه مرتبه الهیت او را اصلاً ظهور.

ثُمَّ يَأْتِي الْكُشْفُ الْآخِرُ فَيُظْهِرُ لَكَ صُورَ نَافِيَةٍ، فَيُظْهِرُ بَعْضَنَا لِبَعْضٍ فِي الْحَقِّ،

فَيَعْرِفُ بَعْضَنَا بَعْضًا، وَيَتَمَيَّزُ عَنْ بَعْضٍ.

بعد از آنکه بیاید کشف دیگر که آن کشف مقام فرق بعد الجمع است و آن را

جمع جمع نیز گویند به اعتبار آنکه جمع می کند جمع را با فرق، و آن ظهور صور اعیان است در مرآت حق. و به این اعتبار مشهود جز خلق نیست و حق مخفی است در عَرّ احمی و غیبی که معبر است به لسان حبیبش به «عما»؛ اگر چه وجود او مرآت است که ظاهر می شود در وی عالم، و نزد این ظهور ظاهر می شود بعضی ما مر بعضی

را در حضرت علم حق. پس واقع می شود تعارف در میان اعیان در این حضرت به حکم مناسبت، و ظاهر می گردد تناکر بحسب عدم مناسبت. و آنچه از تعارف و تناکر در عالم ارواح واقع می شود، چنانکه نبی ما بر آن تنبیه کرد که: «الارواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف» مظهر و نتیجه این تعارف و تناکر است که واقع است در حضرت علمیّه. بیت:

ما را جز از این لقّا، لقای دگر نیست کین صحبت از آن لقای اوّل اثر نیست
دانی که کجا بود ملاقات نخست از عالم ارواح تُرا گر خبر نیست

و حاصل این کلام به عبارت دیگر آنست که کشف اوّل که مستمی است به جمع، فنا است در حق؛ چه شاهد و مشهود در این کشف تنها حق است و بس. و در کشف ثانی که فرق بعد الجمع است بقای وجود مرئوب بعد الفناء است. لاجرم در این مقام ظاهر می شود صور خلق، و ظاهر می شود بعضی مر بعضی را در حق. پس حق آییننه خلق باشد با آنکه يك [۹۳-ر] وجود است که متکثر است به صور کثیره. پس حقیقت حق باشد و صور خلق. پس در این شهود بعضی خلق بعضی را شناسد و بعضی از بعضی متمیّز گردد.

فمنّا من یعرف أنّ فی الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا، و منّا من یجهل الحضرة التي وقعت فيها هذه المعرفة بنا: أعوذ بالله أن أكون من الجاهلین.

پس بعضی از ما از آن قبیل است که می شناسد که معرفت بعضی ما مر بعضی را واقع است در مرآت ذات حق، و حضرت علم او هم به اعطای اعیان ما این عرفان را به حکم مناسبت واقعه است در میان این اعیان، و بعضی از ما نمی داند این حضرت را، و تعارف را در میان اعیان ادراک نمی کند به سبب غواشی ناتجه از نشأت عنصریه و از اطواری که در او ظاهر شده عین انسانیه تا هنگام وصول بدین صور الفیه. کما قال:

واظنّها نسیت عهداً بالحمی و منازلاً بفراقها لم یقنع

و چون اوّل حال اهل کمال و مقام محبوبان حضرت ذوالجلال است که ایشان را مشاهده جلال حق از مطالعه جمالش حجاب نگردد چون طایفه محجوبین به خلق از حق. و ملاحظه جمال حق نیز از مراقبه جلالش حاجب ایشان نشود چون فرقه محجوبین به حق از خلق.

و دوم حال طایفه محجوبین است که اعتبار به شأن ایشان^{۴۲} نیست، و از حریم

قرب حضرت دوراند و از سرادقات عزت مهجور؛ شیخ - قدس سره - از انحراف در سلک این طایفه استعاده می کند که: «أعوذ بالله أن أكون من الجاهلین».

و بالکشفین معاً ما یحکم علینا إلا بنا.

یعنی: کشف اول اعطای این معنی می کند که موجود بحقیقت حق است و بس، و او ظاهر است در مرایای اعیان و خلق برقرار اول باقی در عدم. بیت:

۵

پیش از این دیدی جهان چون بود در کتم عدم هم بر آن حالست حالی همچنان انداخته و کشف ثانی اعطای آن می کند که موجود خلق است ظاهر در مرات وجود حق و حق در غیب خویش، و کشف جامع در میان این دو کشف معاً، و آن مقام کمال محمدی است که شهود حق است در عین خلق و شهود خلق در عین حق جمعاً، بی آنکه صاحب این کشف به یکی محتجب شود به دیگری، اعطا می کند این کشف آن ۱۰ معنی را که حکم نمی کند حق بر ما از احکام مگر به سبب اقتضای اعیان ما آن حکم را.

لا، بل نحن نحکم علینا بنا ولكن فيه.

اضراب کرد از قولش که: «ما یحکم علینا الحق الابنا»، از برای تأکید مذکور، و گفت: بلکه اعیان ما حکم می [۹۳-پ] کند بر ما به استعداداتش، از برای ۱۵ آنکه هر عینی از اعیان طلب می کند از حق به لسان استعدادش که ایجاد کند او را، و حکم کند بر وی بحسب قابلیتش. پس هر عین حاکم است بر حق که بر وی حکم کند به مقتضای قابلیت ولیکن در علم حق.

ولذلك قال «فَللهُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»: یعنی علی المحجوبین إذ قالوا للحق لم

فعلت بنا کذا و کذا مما لا یوافق أغراضهم؛ «فیکشف لهم عن ساق».

۲۰

و از برای این حضرت الهی فرمود که: حجت بالغه خدای راست بر محجوبین که ایشان را حقیقت امر چنانچه هست منکشف نشده است وقتی که در مخاطبه حق گفتند که چرا در حق چنین و چنین کردی از اموری که موافق اغراض ما نیست. پس حق - سبحانه و تعالی - کشف کرد از حقیقت امر، و اصلی که قوام کار بدان است، باز نمود.

۲۵

وهو الأمر الذی کشفه العارفون هنا، فیرون أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه أنه فعله و

أن ذلک منهم، فإنه ما علمهم إلا علی ما هم علیه.

و اصل حقیقت امر آنست که عارفان آن را هم در دنیا ادراک کردند و مشاهده

نمودند که آنچه نا ملایم طبع و نا موافق غرض دعوی می کنند در حال حجاب که حق با ما کرد چنان نیست که از قبل حق باشد بلکه به اقتضای اعیان ایشان است. پس حق — سبحانه و تعالی — می داند که آنچه اعیان بر آنست و عمل بدان موجب بتقدیم می رساند لاجرم آنچه حق با ایشان می کند هم از اعیان ایشان است. پس آنچه بر ایشان طاری می شود نفس ایشان کرده باشد. و لهذا حق — سبحانه و تعالی — می فرماید: «فما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون»^{۴۳}. و از برای این سرّ ابراهیم — علیه السّلام — گفت: «بل فعله کبیر هم». چون از او پرسیدند که در حق الهه ما این فعل تو کردی ای ابراهیم؟ گفت: بلکه بزرگترین ایشان کرد.

پس فعل را به نفس انسان حواله کرد، چه اصنام به لسان احوال خویش از باطن ابراهیم استدعای اهلاک خویش کردند از آنکه مقام عبودیت خویش و ضلالت عبده اصنام را می دانستند اما نسبت کردن ابراهیم — علیه السّلام — کذب را به نفس خویش — چنانکه در حدیث شفاعت کبری آمده است — از برای آن بود که ظاهراً فعل از آن صنم صادر نشد بلکه از ابراهیم ظاهر گشت. و انبیا مأموران به ظواهر، کما قال — علیه السّلام — «نحن نحکم بالظاهر والله يتولّى السرائر».

فندخص حجتهم و تبقى الحجة لله تعالى البالغة.

یعنی: باطل می شود حجت [۹۴-] را محجوبین، و باقی می ماند حجت بالغه مر خدای را — عز اسمه —.

فان قلت فما فائدة قوله تعالى: «فلو شاء لهداكم أجمعين» قلنا «لو شاء» حرف امتناع لامتناع: فما شاء الا ما هو الأمر عليه. ولكن عين الممكن قابل للشيء و نقيضه في حكم دليل العقل؛ وأى الحكمين المعقولين وقع، ذلك هو الذى كان عليه الممكن فى حال ثبوته.

ایراد این سؤال از برای آنست تا در جواب تنبیه بر سرّ قدر کرده آید. و سؤال آنست که: چون حاکم بر ما اعیان ما باشد و شأن حق آنکه افاضه وجود کند بر حسب مقتضای اعیان، پس فایده قول حق تعالی که می فرماید: «فلو شاء لهداكم أجمعين»^{۴۴} چه باشد. و جواب آنکه حرف «لو» از برای امتناع چیزی است لامتناع غیره. و چون اعیان متفاوت الاستعداد اند و بعضی قابل هدایت و بعضی غیر قابل، ممتنع شد حصول

هدایت از جمیع.

پس معنی «فلو شاء لهداکم أجمعین» آن باشد که حق — سبحانه و تعالی —
 نخواست هدایت را از برای آنکه علم او متعلق است به امتناع حصول هدایت از جمیع.
 لاجرم متعلق نشد مشیت مگر به آنچه امر بر آنست. پس عدم مشیت معلل است به عدم
 اعطای اعیان ایشان هدایت جمیع را. و این از برای آنست که مشیت و ارادت دو
 نسبت اند تابع مرعلم را؛ چه تحقق مشیت و ارادت را از مشاء [واراده] مراد چاره
 نیست، و این هر دو می باید که معلوم باشد.

و علم در حضرت اسماء و صفات از وجهی تابع است مر معلوم را، از این روی که
 علم نسبتی است که طلب می کند منتسبین را، و حق ایجاد نمی کند مگر بحسب
 استعدادات قوایل. پس واقع نمی شود در وجود مگر آنچه اعطا می کند آن را اعیان، و
 عین اعطای ذات خود نمی کند و ذات مقتضی شیء و نقیضش نی؛ اگر چه عقل حکم
 می کند بر آنکه ممکن قابل است مر شیء را و نقیضش را از برای اتصافش به امکان
 که اقتضا می کند تساوی طرف وجود و طرف عدم را. ولیکن کسی که واقف باشد بر
 سرّ قدر، این قدر می داند که ذات شیء هر چه را اقتضا می کند، واقع آنست فقط. و
 اعیان مجعول به جعل جاعل نیست تا ایراد متوجه شود که چرا عین مهتدی مقتضی
 هدایت ساخته شد و عین ضالّ مقتضی ضلالت، چنانکه متوجه نمی شود که گویند:
 چرا عین کلب، کلب نجس العین کرده شد و عین انسان انسان طاهر، بلکه اعیان صور
 اسماء الهیه اند و مظاهر آن در علم، بل عین اسماء و صفات قائمه اند به ذات قدیمه،
 بلکه عین ذات اند از روی حقیقت.

پس اعیان ازلاً و ابداً باقی است [۹۴-پ] و جعل و ایجاد بر وی متعلق
 نی. چنانکه امکان تطّرق فنا و عدم بدو نیست، و این غایت مخلص است از این مضایق.
 واللّه اعلم بالسرائر و الحقائق. شعر:

در کلّ وجود نیست جز یک فاعل باقی همه هست فعل او را قابل
 وین طرفه که قابلات جز فاعل نیست وای ار رسد این سخن به گوش غافل

و در قول شیخ — قدّس الله سرّه — که می گوید: «ولکن عین الممكن قابل» تا
 آخر، اشارت است به محجوب و عاجز بودن عقل از ادراک حقیقت چیزی، بدآنچه آن
 چیز فی نفسه بر آنست و حکم عقل مقابل بودن ممکن شیء و نقیضش را چون حکم
 اعمی است بر کسی که پیش او حاضر شود و ساکت باشد به اینکه این حاضر زید

است یا زید نیست. چه این حکم اگر چه بحسب امکان صحیح است لکن در نفس امر، حق یکی است و صاحب شهود می داند که کدام حق است. بیت:

عقل را معزول کردیم و هوس را حذر دیم کین جلالت لایق این عقل و این اخلاق نیست
و معنی «لهذاکم» لبّین لکم: و ما کل ممکن من العالم فتح الله عين بصيرته
لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه: فمنهم العالم والجاهل.

این کلام نیز بمنزله جوابی است سؤال اوّل را و تقریرش آنکه: مراد از هدایت اینجا ایمان آوردن به رسل نیست تا سؤال وارد شود، بلکه معنیش آنست که اگر خدای خواهد بیان کند بطریق کشف حقیقت امر را، و رفع کند حجاب را از دیده دل‌های شما تا ادراک امر، بدان وجه که هست بکنند. پس بدانند که اعیان بعضی شما اقتضای ایمان می کند و اعیان بعضی دیگر اقتضای کفر. پس حجت مرخدای راست بر شما، و لکن هراحدی از اهل عالم از آن قبیل نیست که ممکن باشد افتتاح عین قلب او تا ادراک امر فی نفسه تواند کرد، چه بعضی از ایشان عالم اند و بعضی جاهل به حکم اقتضای اعیان.

و در تفسیر هدایت به بیان تنبیه است بر آنکه هدایت حقیقه حصول علم یقینی است به آنچه امر بر آنست در ذاتش.

فما شاء فما هداهم أجمعين، ولا يشاء.

یعنی: نخواست هدایت کل را از برای عدم اعطای بعضی اعیان هدایت را. پس هدایت نداد ایشان [را]. و نمی خواهد هدایت جمیع را ابدأ از برای آنکه شئون حق چنانکه اقتضای هدایت می کند اقتضای ضلالت نیز می کند، و لهذا دار آخرت را نیز به جنت و نار قسمت کرد، و آدم را نیز به یدّین آفرید، یکی عبارت از صفات جمالیه است [۹۵-۹۸] که مظهر او در آخرت جنت است؛ و یکی عبارت از صفات جلالیه که مظهر او در آخرت نار است. پس مطابق باشد آخر اوّل را.

و کذلک «إن يشاء»: فهل يشاء؟ هذا ما لا يكون.

یعنی: آنچه در «لوشاء» گفتیم در «إن يشاء» نیز، که متعلق به استقبال است، همان است.

و اگر سؤال کنند که ممکن نیست که خدای هدایت جمیع را خواهد؟ گوییم این نمی تواند بودن از آنکه علیم حکیم که همه خیر را به حکمت می کند مستحیل است که وقوع غیر ممکن را خواهد.

فمشیته أحدية التعلق و هي نسبة تابعة للعلم و العلم نسبة تابعة للمعلوم و المعلوم أنت و أحوالك. فليس للعلم أثر في المعلوم، بل للمعلوم أثر في العلم فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه.

یعنی: حق را مشیتی است واحده عامه که بدان تجلی می کند. پس هر احدی بحسب قابلیت، نصیب خویش از آن تجلی می گیرد. لاجرم به مقتضای آن ظاهر ۵ می شود خواه هدایت باشد و خواه ضلالت. کما قال تعالی: «وما أمرنا إلاً واحده کلمح بالبصر^{۴۵}»؛

یا گوئیم چون واقع در وجود احد النقیضین است بواسطه اقتضای عینش، پس مشیت نیز احدية التعلق باشد، چه مشیت نسبتی است تابعه مرعلم را؛ چه آنچه به وجهی از وجوه معلوم نباشد ممکن نیست تعلق ارادت و مشیت به او. ۱۰ و علم نسبتی است تابعه مر معلوم را از روی تغایر، و امتیاز هر یکی از دیگری. و معلوم اعیان ثابته است و احوال او، و اقتضا نمی کند مگر وجود احد الطرفين را از نقیضین. لاجرم مشیت نیز متعلق نشود مگر بدو. پس علم را در معلوم اثر نیست بلکه معلوم را اثر است در علم. و در بعضی از مواضع بتقدیم رسیده که علم از کدام جهت نافع است و از کدام جهت متبوع و مؤثر است در افاضه اعیان. ۱۵

و إنما ورد الخطاب الالهی بحسب ما تواطأ علیه المخاطبون و ما أعطاه النظر العقلی، ما ورد الخطاب علی ما يعطيه الكشف. و لذلك كثر المؤمنون و قل العارفون أصحاب الكشف.

جواب مرضی از سؤال سابق اینست که چون اکثر اشخاص انسانیه عقلاء و اصحاب نظر^{۴۶} اند، وارد نشد خطاب الهی مگر بحسب آنچه تواطؤ و توافق اکثر عباد بر آنست از عقل و مقتضای آن، و بر طبق فهم و قدر عقول و علوم ایشان که به انظار عقلیه به کمال قدرت و جمال مشیت و ارادت حق معترف اند، و می گویند: اگر خواهد همه را هدایت دهد از آنکه «فعّال لما یرید^{۴۷}» [۹۵-ب] است. ۲۰

و وارد نشد خطاب بر آن نهج که کشف اعطای آن می کند از برای عدم وفای استعدادات ارباب نظر و فکر در فهم این و قلت عارفین از اهل کشف و واقفین بر سر ۲۵ قدر.

و اگر خطاب الهی بحسب عقول و ادراک مخاطبین وارد شود هر آینه مؤمنان بسیار باشند و عارفان کم؛ چه طور معرفت که کشف حقایق امور است بالاتر از طور ادراک عقل است. بیت:

هر کس که گرفت خانه درکوی جنون آزاد شد از چرا و وارسست زچون
عقل و همه مدرکات او معلول است عشق است و جنونست زعلت بیرون

«وما منا إلا له مقام معلوم».

و هیچ یک ازمانیست که او را مقامی نباشد معلوم، و مرتبه معینه در علم حق تعالی که تعدی و تجاوز نمی کند از آن مرتبه. پس هر که مقام او در علم و مقتضای عینش آن باشد که واقف بود بر مقتضای عقل یا وهمش، منقلب باشد در تحت حکم تدبیر. و هر که مقام او اطلاع بود بر احوال وجود، هیچ وقت روی نتابد از حکم تقدیر، و در باطن اعتراض نکند بر هیچ احدی از خلق حق — سبحانه و تعالی — اگر چه در ظاهر به امر و نهی قیام نماید، ولی در باطن گوید:

هر چیز که روی می نماید از غیب پاک است و لطیف است و منزله از عیب
ای منکر اگر تو نیز اینجا برسی بینی که چنین است بلا شبهه و ریب

و هو ما کنت به فی ثبوتک ظهورت به فی وجودک.

یعنی: اختصاص هر یکی از ما به «مقام معلوم» که از آن تخطی و تجاوز نمی کند، عبارت است از این معنی که آنچه عین تو ملتبس و متصف بود بدان در حال ثبوت تو در حضرت علمیه، به همان صفت ظاهر شوی در وجود خارجی، و بر حسب استعدادات که عین ثابته تو در حضرت علمیه داشت. لاجرم این حکم عام است مرجمیع اعیان را و مخصوص به ملایکه نیست، چنانچه اخبار کردند از نفس خویش. پس «هو» مبتداست و ما بعد او خبرش، کقوله تعالی: «مثل الجنة التي وعد المتقون تجرى من تحتها الأنهار»^{۴۸} «ای هذا الکلام».

هذا إن ثبت أن لك وجوداً.

یعنی: امر اینست اگر وجود خارجی مراعیان را باشد به حکم ظهورش در مراتب حق.

فإن ثبت أن الوجود للحق لالک فالحکم لک بلا شک فی وجود الحق.

یعنی: اگر این وجود خارجی از آن حق باشد به حکم ظهور حق در مرایای اعیان،

پس بی هیچ شبهه حکم ترا باشد در وجود حق؛ از برای آنکه وجود حق من حیث هوهو واحد است که در وی تعدد را [۹۶-ر] هیچ مجال نیست. پس تعدّد و تنوّع و اختلاف از احکام مرایای اعیان باشد در وجود حقّانی.

وإن ثبت أنك الموجود فالحکم لک بلا شک.

یعنی: اگر ثابت شود که موجود تویی به وجود فایض از حق، پس ترا حکم باشد ۵ در این وجود بحسب عینِ تویی هیچ شک.

وإن کان الحاكم الحق، فلیس له إلا إفاضة الوجود علیک والحکم لک علیک.

یعنی اگر گوئیم که حاکم حق است بحسب مقام جمعی خویش بر مقامات تفضیلیه منعوته به عبودیت، پس نباشد حق را بحسب مقام جمعی او مگر افاضه وجود بر مظاهر علمیه اش که مستی است به اعیان تا وجود یابند در خارج، و این افاضه نیز به ۱۰ طلب اعیان باشد و استعداداتش. پس حکم در حقیقت از تو باشد بر تو.

فلا تحمد إلا نفسك ولا تدم إلا نفسك.

پس حمد مگوی مگر نفس خود را و هم مذمت مکن غیر نفس خویش را، از آنکه خیر و شرّ تواز تست و بر تست بحسب اقتضای عین تو، و از برای ترتب ثواب و عقاب بر افعال تست. و این در مقابله آنست که موحد به سبب غلبه وحدت بر وی اثبات ۱۵ می کند که حمد و ذمّ و خیر و شرّ از حق است و وجود و فعل و صفت غیر او را نیست، لاجرم می گوید؛ شعر:

وکلّ الذی شاهدته فعل واحد * بمفرد مولکن بحجب الأکنة
إذا ما أزال الستّر [لم] تر غیره * ولم یبق بالاشکال إشکال ریه

بیت: ۲۰

ای ذات تو آنقدر پس هر ذات نهان خود نیست بجز ذات تو در هر دو جهان
یک روی تو ما میم و تویی روی دیگر آن روی در این نموده این روی در آن

وما یبقی للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلک له لا لک.

یعنی: باقی نمی ماند حق را مگر حمد افاضه وجود که آن حق راست نه ترا، از برای آنکه فیضان وجود ازلاً و ابداً ممکن نیست مگر از مقام جمع. ۲۵

و این کلام مناقض آن قول نیست که در اوّل فص ذکر کرده بود که: «همه حمد خدای راست»، چه آن از مقام وحدت بود و این از مقام کثرت. و در این مقام متعین می شود حق را حمد افاضه وجود.

و اما حمد کمالات و حسنات راجع می شود به اعیان، و اگر به امان نظر ملاحظه این معنی کنی، و کمالات اعیانیه نیز بحسب مقامات تفصیلیه حق — سبحانه و تعالی — است و در حقیقت غیر حق نیست؛ هر آینه در یابی که همه حمد او راست جمعاً و تفصیلاً. بیت:

آن کس که وجود او بخود نیست او را ز کجا کمال باشد [۹۶-پ]

۵

فأنت غذاؤه بالأحكام، وهو غذاؤك بالوجود.

یعنی: هر گاه که حکم ترا باشد در وجود، پس تو غذای حق باشی از برای ظهور احکام وجودیه که لازم مرتبه تست در تو. و حق غذای تو باشد به افاضه وجود بر تو، و اختفای او در تو چون اختفای غذا در مفتدی.

و اطلاق غذا اینجا بر سبیل مجاز است، چه اعیان سبب بقای مفتدی و واسطه قوام ظهورات احکام وجودیه و بقای اوست و حق سبب بقای وجود اعیان، چنانکه غذا سبب بقای مفتدی و واسطه و قوام و رابطه ظهور کمالات اوست. و از این روی که غذا مختفی به مفتدی است حق را غذای اعیان ساخت که او مظهر اعیان است و مختفی در وی؛ و اعیان را غذای حق ساخت از برای ظهور حق هنگام اختفا و فنای اعیان در حق.

۱۰

۱۵

فتعین علیه ما تعین عليك.

یعنی: متعین شد حکم از تو بر حق، چنانکه متعین شد بر تو این حکم از او.

فالأمر منه إليك ومنك إليه.

پس امر و حکم از حق بسوی توست که آن فیضان وجود است بر تو، و از تست بسوی او به اعطای عین تو ایجاد کردن ترا، بر هر آنچه در ازل بر آئی.

۲۰

غير أنك تسمى مكلفاً وما لك لك إلا بما قلت له كلفني بحالك وبما أنت عليه.
ولا يستمي مكلفاً: اسم مفعول.

یعنی: فرق در میان حق و عبد در این مقام آنست که عبد را مکلف گویند و حق را نی. و در حقیقت بنده را تکلیف نکرده است مگر عین او، چه او به زبان استعداد مرحق را می گوید که تکلیف کن مرا به احوال که در استعداد و ذات من هست، و به آنچه من بر آنم تا ظاهر شود مقتضیات استعدادات ذات من.

۲۵

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده

پس حمد می کند حق — سبحانه و تعالی — مرا به ایجاد کردن من بر صورت

خویش و تکمیل نفس و تجلیه قلب و تخلص من از سجن طبیعت و قید هوی، و من نیز حمد او می گویم به لسان حال به اظهار کمال و احکام صفاتش در مرآت عین خویش و به حسن قبول تجلیاتش و به لسان قال به تسبیح و تحمید و ثنا بروی. و عبادت من می کند به خلق و ایجاد و اظهار من در مراتب وجود که آن مراتب روحانیه و جسمانیه علویه و سفلیه است. چه ایجاد و اظهار چیزی از غیب به شهادت نوعی است از خدمت و عبادت. لاجرم من نیز عبادت او می کنم در ظاهر به اقامت حدودش و ادای [۹۷-ر] حقوقش و امتثال اوامر و انزجار از نواهییش در باطن به قبول تجلیات ذاتیه و اسمائیه اش، و اظهار احکام آن و اطلاق عبادت بر حق؛ اگر چه در ظاهر شنیع است و نوعی از سو ادب.

اما هرگاه که احکام تجلیات الهی بر دل غالب شود چنانکه دل را از دایره تکلیف و طور عقل اخراج کند دل را امکان مراعات ادب اصلاً نماند. پس ترک ادب آنجا ادب باشد. بیت:

ادب عشق جمله بی ادبی است امة العشق عشقهم آداب
شیخ عمر بن فارض می فرماید: شعر:

وقالوا لا تغنّ ولوسقوا جبال حنین ماسقونی لغنت



گر سخن مستانه می گوید حسین از وی مرنج
چون تو مستش می کنی از نرگس غماز خود
قدوة العرفاء قیصری در این مقام می گوید؛ شعر:

و آداب ارباب العقول لذی الهوی کاداب اهل السكر عند اولی العقل
فلا تغد لن ان قال صب متیم من الوجد شیئاً لا یلیق بذی الفضل
وفی السكر ما یرجى علی السن الفتی یضاف الی الراح المزیلة للعقل
مجنونم اگر بی ادبم معذورم ازدانش و عقل و رسم مردم دورم
مختار نماینده ولی مجبورم مقبوض و حزین شکل ولی مسرورم



ففسی حال أقربه وفی الأعیان أجمده.

یعنی: در حال غلبه مقام جمع و وحدت و تجلیاتش بر من اقرار به وجود حق می کنم در مقام جمعی او بواسطه فانی و مستهلک دیدن جمیع اکوان در وی. و چون

نظر می‌کنم در اعیان و اکوان و اختفای حق در وی از برای اظهارش، پای برپسای
 جحد می‌نهم از برای غلبه کثرت و رؤیت خلق.

و ممکن نیست که اعتبار کرده شود موجودی از موجودات در خارج که ممتاز باشد
 از سایر موجودات، و ربّ و معبود همه بود چنانکه شأن از باب حجاب است از اهل نظر و
 غیر آن، از برای آنکه هر چه موجود معین است در خارج مقید و مشخص، و
 هر چه چنین باشد عبد است نه رب؛ چه رب مطلق است که متقید نشود به اطلاق و
 تقیید، بلکه ظاهر شود در همه مراتب وجودیه و مقوم همه باشد به قیومیت خویش.
 و این جحد و اقرار بعینه چون قول شاعر است که می‌فرماید؛ شعر:

رق الزجاج و رقت الخمر فتشابهها و تشاکل الأمر
 فكأنه خمر ولا قدح وكأنه قدح ولا خمر ۹۸-پ ۱۰

*

ای علم قدیمت همه را کرده شمول فعلت نه چو فعل بندگان معلول
 ما و تو چو آب و کاسه یا کاسه و آب ما رنگ تو یا تورنگ ما کرده قبول
 یا معنی بیت آن باشد که: اقرار می‌کنم به حق در صورت عارفان و مکاشفان و
 انکار می‌کنم در صورت مطرودان و محجوبان در هنگام تجلی او بر اعیان وجودیه نه
 مثالیه و اخراویه. بیت:

آفتی نبود بتر از ناشناخت تو بر یار و ندانی عشق باخت
 فیعرفنی و أنکره و أعرفه فأشهده

یعنی: حق مرا می‌شناسد در جمیع مواطن و مقامات، و من در بعضی مواطن
 می‌شناسمش و گواهی می‌دهم، و در بعضی مواضع نمی‌شناسم و انکار می‌نمایم از
 برای آنکه حق در مقام هویت وحدتش مقدّس است از اطلاع بروی، و حقیقتش منزّه
 از امکان شناختن. و در مقام واحدیت به صفات و اسماء شناخته می‌آید.

و چون تجلی به صفت منعم کند رغبات بسوی او متوقّف گردد، و چون به صفت
 منتقم برآید هرب و نفرت نتیجه دهد، و هر گاه که تجلی به صورتی نماید که موجب
 تعظیم نیست انکار کرده شود چنانکه در حدیث تحول آمده است.

و می‌شاید که «فیعرفنی و أنکره» به لسان محجوب باشد، و «أعرفه فأشهده»
 به لسان عارف و صاحب شهود بود.

فأنی بالغنی وأنا أساعده فأسمده؟

یعنی: از کجا او را غنا باشد از ما مطلقاً، و حالانکه ما مساعده او می کنیم در ظهور اسماء و صفاتش و بروز تجلیات و جمیع کمالاتش در ما، چه قابل مساعده فاعل است در فعلش بواسطه قبول کردن آن فعل، كما قال الله تعالى: «ان تنصروا الله ينصركم»^{۴۹}. و نصر عین مساعدت است، و ما اسعاد حق می کنیم به ظهور جمال و جلالش در مرائی ذوات و مظاهر اعیان خویش.

۵

و چون اسعاد در حقیقت عبارت است از اخراج کمالات که در باطن است به ظاهر، و اظهار آن، و کمالات اسماء و ظهوراتش چون به اعیان ما بود چنانکه در حدیث صحیح آمده است که «و الذی نفسی بیده لولم تذنبوا لذهب الله بکم و جاء بقوم یذنبون فیستغفرون الله فیغفر لهم» نسبت کرد شیخ - قدس الله سره - اسعاد را به ما، و آن اسعاد اوست به نفس خود مرنفس خود را بی اعتبار تعدد و تکرار در حقیقت.

۱۰

لذاک الحق أوجدنی فأعلمه فأوجده

«ذاک» [۹۸-۱] اشارت است به «أعرفه فأشهد» یعنی از برای معرفت الوهیت و ربوبیت خویش ایجاد کرد حق - سبحانه و تعالی - مرا. كما جاء فی الحدیث: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِئاً» الحدیث. و قال تعالی: «و ما خلقت الجنّ و الانس إلاّ لیعبدون»^{۵۰} ای لیعرفون. لاجرم من نیز در می یابم او را در جمیع مظاهرش، و اظهار می کنم مر محجوبان را در آن مظاهر، از برای آنکه حق مختفی است در این مظاهر به اظهار خلق.

۱۵

پس چون دانستم که اوست ظاهر در کل موجودات و اظهار کردم این سر را بر محجوبان و شناسا ساختم ایشان را، حق نزد ایشان نیز ظاهر شد. و این اظهار مجازات حق است از ما که ما را از خفای غیب بسوی ظهور شهادت آورده است.

۲۰

بذاجاء الحدیث لنا و حقق فی مقصده

یعنی: به این معنی حدیث آمد که: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِئاً» الی آخره. و محقق شد در من مقصود و مطلوب او که آن عبادت و معرفت است. کمال قال تعالی: «و ما خلقت الجنّ و الانس إلاّ لیعبدون»^{۵۱}.

پس جایز است که کلام از لسان کل باشد چه با همه ظاهر می شود کل صفات، و

۲۵

(۴۹) س ۴۷ ی ۷.

(۵۰) س ۵۱ ی ۵۶.

(۵۱) س ۵۱ ی ۵۶.

می شاید که اراده نفس خویش کرده باشد و مراد کشف اسرار خود بود.

ولما كان للخليل هذه المرتبة التي بها سمى خليلاً لذلك سنّ القرى، وجعله ابن
مُسَرَّة مع ميكائيل للأرزاق، وبالأرزاق يكون تغذى المرزوقين. فإذا تخلل الرزق
ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شيء إلا تخلله، فإن الغذاء يسرى في جميع
أجزاء المقتدى كلها وما هنالك أجزاء فلا بد أن يتخلل جميع المقامات الإلهية
المعبر عنها بالأسماء فتظهر بها ذاته جلّ وعلا.

۵

یعنی: چون خلیل را — علیه السّلام — مرتبه عرفان و شهود حق در اعیان و تخلل به
نور ربّ در اسماء و مظاهرش — أعنی اکوان — حاصل بود از برای این مهمان داری
سنت او آمد و آن اعطای رزق است به مرزوقین. و لهذا شیخ محقق ابن مسرّه او را
— علیه السّلام — با میکائیل شریک و مُسَاهِم ساخت در ایصال رزق. پس چنانکه
متخلل می شود رزق در ذات مرزوق، می باید که متخلل شود ابراهیم — علیه
السّلام — در جميع مقامات الهیه که معبر است به اسماء در آن حال که غذای حق شود به
ظهور احکام در وی، از آنکه غذا ساری است در جميع اجزای مقتدی. و چون اینجا
اجزاء نیست بلکه اسماء الهیه و صفات ربانیه است [۹۸-پ] پس تخلل واقع
نمی شود مگر در اسماء و صفات. پس ظاهر می شود ذات حق در آن اسماء و
مظاهرش. و گفت:

۱۰

۱۵

فنحن له كما ثبتت أدلتنا ونحن لنا

معنی: ما غذای او یم چنانکه مرایای او یم، چه قوام ظهور کمالات و صفات او
با ماست چنانکه قوام شیء با غذاست، چنانکه ثابت شد ادله ما، یعنی مقرر شد ادله
کشفیه از ذوق و وجدان.

۲۰

«و نحن لنا» یعنی: و ما غذای خودیم به اعتبار اختفای اعیان ثابته و طبایع کلیّه ما
در صور خارجیه ما، و به اعتبار قوام ما بدان اعیان و طبایع؛ چه آن حقایق ماست. یعنی
معنی آن باشد که ما مُلکِ او یم و اوربّ و مالکِ ماست چنانچه مقرر شد به ادله
کشفیه و عقلیه. و ما ملک ما یم از برای آنکه اعیان ماست که حاکم است بر ما.

ولیس له سوی کونی فنحن له کنحن بنا

۲۵

و نیست او را غیر تکوین و ایجاد من در خارج، پس از این وجه ما اورا ملکیم،
چنانکه اعیان خود را از وجهی دیگر. و این کلام به اعتبار فیض مقدّس است که
کمال اسم ظاهر به اوست نه به اعتبار فیض اقدس که از این وجه اعیان نیز از اوست و

رجوع همه امر بدو. پس ما ملک اوئیم و او حاکم بر ما.
یا معنی آن باشد که نیست او را غذائی غیر وجود من از برای من در وجود او.
پس ما غذای اوئیم چنانکه از وجهی غذای خودیم.

فلی و جهان هوأنا ولیس له أنا بأنا

یعنی: وقتی که وجود من عین وجود مطلق باشد و تعین یافته به انضمام او تعین
من، پس مرا دو وجه باشد: وجه هویت و وجه انانیت. پس از وجه اوّل در میان ما
امتیاز نیست، و در یک عین مجالی بین نی. لاجرم از این روی نه ربوبیت باشد و نه
عبودیت. و از وجه دوم تمیز باشد و عبودیت و ربوبیت ظاهر شود و حق را — سبحانه
و تعالی — انانیت به انانیت من نیست بلکه انانیت او به ذات اوست. و او غنی است
از ما سؤی. و انانیت من مفتقر است به سوی او و معلول مر او را. و هرگاه که ظاهر شود
انانیت او، افنای اشیاء و اعدام اغیار کند.

یا معنی آن باشد که او را انانیت معینه نیست که به عبارت «أنا» تعبیر از آن کرده
شود، و به آن انانیت از ما ممتاز گردد در خارج، و مفارق بود بحسب ظهور، بلکه
مختفی است در انانیت ما. و از برای این گفت:

ولکن فی مظهره فنحن له کمثل إنا
«مظهر» مصدر میمی است. یعنی: ولکن در من است ظهور او.

و می شاید که اسم مکان باشد. کما قال الله تعالی: «لقد کان [۹۹-] لکم فی
رسول الله أسوة حسنة»^{۵۲}. یعنی در ما چیزی است منتزع از ما که مظهر اوست، یعنی
ما مظهر اوئیم.

و کلمة «لکن» استدراک است از قول او که «ولیس له أنا بأنا». یعنی انانیت او
ممتاز از ما به انانیت علیحده نیست بلکه او ظاهر است در ما و ما مظهر او ییم.
پس به اعتبار ظاهریت و مظهریت تعدّد و امتیاز حاصل شود. و چون مظاهر او
باشیم پس ما او را مثل ظرف و او ما را مثل مظلوف باشد. و جمیع این معانی از مقام
کثرت تفصیلیه است که راجع است در حقیقت بعین واحده.

و اما در وحدت نه ظاهر است و نه مظهر، و نه ظرف است و نه مظلوف؛ بلکه همه
شیء واحد است که در وی اصلاً تعدّد نیست. پس در این مقام «لون الماء لون انائه»^{۲۵}

همان رنگ دارد که «لون المحب لون محبوبه» چه من و او گفتن اینجا مجازی است و اعتبار ظرف و مظهر و خیال بازی. و خواجه — قدس الله سره — در ذیل سؤال از سر اختلاف اقوال اهل کمال اشعار به مقام وحدت کرده اند که مستلزم برخاستن اختلاف است از اقوال، و گفته؛ بیت:

<p>بنویسد جواب این فتوی رحم الله زمر لکون الماء از «فنحن له کمثل انا» عکس آن را که شیخ کرد ادا هست رنگ حبیب بی همتا هست سرگشته تر از آن شیدا بسته بهر نشان کدو بر پا بست بر پای خویش و خفت آنجا جست بسیار هر طرف خود را گشت حیران و گفت: بار خدا بسوی من مرا رهی بنما در حدود زمین و ملک شما آن نشانها که بود از من و ما رفت فرق از میان ما و شما بعد ازین بحر وحدت است وصفا</p>	<p>قدوة اهل دانش و تقوی که چه باشد مراد شیخ جنید گر بود آنچه خواست شیخ عرب از چه فرمود صاحب اللغات عکس آن چیست اینک رنگ محب بوالوفا در میان این دو مقال که بخفت اندرون جامع مرد پس یکی آمد آن کدو بگشاد چون شد از خواب بی کدو بیدار دید آن خفته را که داشت کدو من کدامم زخفته و بیدار گم شدم خویش رانمی دانم پاک از پیش راه من برخاست چون نشانهای ما و من برخاست چه شما و چه ما چه او و چه تو</p>
--	---

و اگر شوق [۹۹-پ] آن داری که مضمون این فص را به ذوق در یابی و معلوم کنی که اختلاف عبارات بحسب اختلاف مقامات و اعتبارات است، در این یک بند از ترجیع این ضعیف تأمل نمای. بیت:

<p>که در عالم تویی پنهان و پیدا چو از غیب هویت شد هویدا بسی آینه ها کردی زاشیا به هر چشمی دراو کردی تماشا بر آوردی ز عالم شور و غوغا گاهی دلها بری با حسن لیلی</p>	<p>الا ای گوهر بحر مصفا وجودت بهر اظهار کمالات برای جلوه عشق جهانسوز زهر آینه دیداری نمودی جهان آسوده در کتم عدم بود گاهی با جان مجنون عشق بازی</p>
--	---

توهم عشقی وهم معشوق وعاشق	توهم دردی وهم اصل مداوا
تویی پیرایه معشوق دلبر	تویی سرمایه عشاق شیدا
نیاز وامق بیچاره از تست	هم از تو عشوه ها و ناز عذرا
به چشم عارفانت می نماید	جهان جمله تن و توجان تنها
ولیکن عاشقان با دیده دوست	جهان گم دیده در نور تجلی
شناسندت به فردا نیت امروز	که حاجت نیست ایشان را به فردا
سخن مستانه می گوید حُسْنِ نیت	که دادش ساقی عشق تو صهبا
منم معذور ای عشق اربگویم	چو چشمم گشت از نور توینا
که در عالم نمی بینم بجز یار	و مافی الدار غیر الله دیار

۵

۱۰

و چون جمیع اسماء مستهلک است در تحت اسم الله، و مجتمع در او. و کثرت جمیع اسماء منقهر در تحت وحدت اسم الهی، و اوست متکلم به لسان جمیع، و هم اوست هادی و دلیل سوی وحدت حقیقه که مرتبه وحدت مطلقه است حضرت شیخ فرمود:

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

۱۵

ذاتی که نماینده به چندین صور است پیوسته ز خود بسوی خود در سفر است
من در عجبم که هادی و گمره کیست چون اوست که راه و رهرو و راهبرست

فص حکمة حقیه فی کلمه اسحاقیه

چون بعد از مرتبه عالم ارواح مجرده عالم مثال است که مستی است به خیال، و آن منقسم به مطلق و مقید، و اوّل کسی که به زیور خلصت صفات ثبوتیه — که روح عالم مثال است — آراسته [۱۰۰-] شد ابراهیم بود علیه السّلام — لاجرم شیخ — قدس الله سره — عالم مثال مقید را در کلمه اسحاقیه ذکر کرد از برای مراعات ترتیب در بیان مراتب. ۱۰

از آن جهت در اینجا ذکر عالم مثال مقید کرد که عبارت است از خیال انسانی، و متعرض به مطلق نشد که این خیال مقید مثال و انموذج عالم مثال مطلق است. و این هر احدی را حاصل است.

پس هر کس به ملاحظه این مقید راه به مطلق تواند برد، و از ادراک کیفیات فرع اطلاع بر اصل حاصل تواند کرد. ۱۵

و چون اسحاق رؤیای ابراهیم را — علیه السّلام — حق دید و گفت، «یا ابت افعل ما تؤمر ستجدنی ان شاء الله من الصابرين^۱». یعنی: ای پدر دلنواز آنچه را در خواب دیده‌ای محقق ساز، و به ذبح من پرداز که بعون عنایت ربّانی و تأیید هدایت سبحانی شاید که مرا به زیور صبر آراسته یابی؛ شیخ — قدس الله سره — حکمت اسحاق را به حقیقه نسبت کرد. ۲۰

فداء نبی ذّبح ذّبح لقربان و این ثواج الکبش من نوس انسان همزه استفهام از برای تعجب و تعجیب از اوّل بیت محذوف است تقدیراً «فداء نبی» است. چنانکه می‌گویی: «هذا قدری عندک»، و مراد «اهذا» است. «ذّبح» به فتح ذال مصدر است، و به کسرش اسم آنچه کشته می‌شود از برای قربان. ۲۵

و «ثواج» صوت غنم است. و «نّوس» تذبذب و اضطراب و آواز کردن در حال

سوق ابل. يقال: «ناس ابله»؛ أي ساقه. و «ناس الشيء و اناسه» أي ذذب به و حرکته. و مراد اینجا صوت اشیاء است و حرکت او، یعنی چگونه فدای پیغامبری کشتن قربانی می تواند بود، و چگونه صوت کبش و حرکت او در حال ذبح قایم مقام صوت انسان و حرکتش تواند گشت، و حال آنکه در میان فدا و مفدی عنه از مناسبت و مفارقت چاره نیست. و لهذا مسلم از برای ذمی و حرّ از برای عبد کشته نمی شود. و ۵
بباید دانست که اکثر مفسّران بر آنند که فدا از برای اسماعیل بود، و ظواهر نصوص نیز دالّ است بر این، امّا شیخ در اختیار این مذهب معذور است از آنکه بدین موجب مأمور است چنانکه در اوّل کتاب گفته شد.

و عظمه الله العظیم عنایه بنا و به لا ادرمن ای میزان

و حال آنکه حضرت حق سبحانه و پروردگار عظیم این ذبح را به عظمت و صف ۱۰
کرده که: «و فدیناه بذبح عظیم^۲»؛ یا از برای عنایت و تعظیم شأن او که او را فدای پیغامبری ساخته است که عندالله معظم است؛ یا از برای اعزاز و اجلال و تعظیم و اکرام این پیغامبر [۱۰۰-پ] [است] بدین معنی که ذبح را چون فدای چنین عظیمی ساخته، لاجرم سزاوار تعظیم باشد. پس نمی دانم که این از کدام میزان است
تعظیم علی الحقیقه و عنایت کبش راست یا ما را. ۱۵

ولا شک أن البدن أعظم قيمة و قد نزلت عن ذبح کبش لقربان

«بُذِن» بضم باء و سکون دال جمع «بدنه» است. یعنی: شک نیست که بُذنه اعظم است از وجه قیمت، و اکبر است از روی هیأت از کبش، و لهذا یک اشتر عوض هفت اضحیه تواند بود، با وجود این در باب تقرب من الحق قدر او از درجه کبش انحطاط یافت از برای شدت مناسبت در میان کبش و نفس مسلمة فانیه فی الله؛ چه ۲۰
خلیقت کبش از برای تن در دادن است به ذبح و بس، بخلاف بُذِن که مقصود اعظم از او رکوب و حمل اثقال است.

فیالیت شعری کیف ناب بذاته شخیص کبش عن خلیفه رحمان

یعنی: کاش بدانست می که چگونه به ذات خود ثابت شد شخیص گوسفند کی از خلیفه حضرت رحمان. ۲۵

بدانکه غرض شیخ - قدس الله سره - در این ابیات بیان سر توحید است

[که] در هر یک از صور وجودیه ظاهر است. آری؛ بیت:

سرّ توحید زهر ذره عیان می گردد خرده بینی که بود واقف اسرار کجاست
و ایراد این کلام در صورت تعجب از برای دفع غوغای محجوبین است و در
ضمن این نفی زعم ایشان است و اثبات قول موحدین از اهل تحقیق که مشاهده وجود
حق و ظهور آن در جمیع صور می کنند خواه در صورت کبش و خواه در صورت اسحاق
— علیه السلام — و می گویند؛ بیت:

بی وجود تو هیچ بودی نیست بود آن تو است و ما نابود
لاجرم در اینجا نیابت از نفس خود به نفس خود است و نایب و منوب گفتن از ضیق
عبارت. چنانکه مولانا — قدس سره — می فرماید؛ بیت:

نی غلط گفتم که نایب یا منوب گردو پنداری قبیح آید نه خوب
لاجرم بدین اعتبار مساوات در مفادات حاصل باشد

ألم تدر أن الأمریة مرتب وفاء لأرباح ونقص لخسران؟

یعنی: نمی دانی که امر الهی در وجود و تنزل و ظهور او در همه مراتب مرتب
است، كما قال الله تعالى: «خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهنّ يتنزل الأمر بینهنّ
لتعلموا ان الله على كلّ شیء [۱۰۱-] قدير، وان الله قد احاط بكل شیء علماً^۳». و
امر در وجود و نفسش مرتب و مرعی التناسب است؛ لاجرم فدا از شریف به خسیس و
از حقیر به عظیم داده نمی شود. پس چاره نیست از تناسب میان کبش عظیم و میان
این نبی کریم، از روی ذات و صفت.

پس قول او که می فرماید: «ألم تدر» تنبیه است مر طالب را که نگاه کند به
نظر حق و دریابد که مناسبت ذاتیه در میان این دو آنست که هر یک از این دو مظهر
ذات الهیه است و مناسبت صفاتیّه تسلیم و انقیاد هریکی مر حکم حق را.
پس بظهور پیوست که ظاهر در صورت کبشیه هموست که ظاهر شد در صورت
اسحاقیه.

و تخصیص کبش به فدا از برای مناسبت است در انقیاد و تسلیم.

«وفاء» و «نقص» هریکی خبر مبتدای محذوف است یعنی اتیان به فدا
که صورت فدای نفس است، و فا است به عهد ازلی سابق از برای ارباح و
اکمال مستعد، و عدم اتیان به فدا نقصان و خسران است؛ چه هر که وفا نکند به عهد

سابق ازلی بواسطه احتجاب به غواشی ظلمانیه، مقرر شود نقص استعداد او، و محقق گردد خسران سرمایه عمر و استعدادش لتضییعهما فیما هو فان.

و سرّ این معنی و تحقیقش آنست که وصول بنده به حق سبحانه با وجود بقای انیت او که موجب اثینیت است ممکن نیست، لاجرم از افنای انیتش چاره نباشد، زیرا که اقرار ازلی به ربوبیت حق — سبحانه و تعالی — تمام نمی گردد مگر به عدم اشتراک ذاتاً و صفه و وجوداً و فعلاً. لاجرم سالک مادام که افناء نکند ذات خود را و آنچه مترتب است بدان، وفا به عهد سابق نکرده باشد. بیت:

تاتونکنی قطع علایق ای دل کی راه بری بسوی خالق ای دل
از هستی خویش تا نگریدی فانی وافی نشوی به عهد سابق ای دل

۱. و حضرت الهی چون تکمیل خلیل خویش و فرزندش اراده کرد، به ذبح فرزندش — که در حقیقت افنای نفس اوست — بفرمود، چون انقیاد و تسلیم از هر دو بظهور پیوست وفای عهد اول و فنا که مقصود حق بود عزّ و جلّ، حاصل شد. لاجرم خدا فرستاد به^۴ ذبح عظیم که در غایت انقیاد بود و تسلیم، تا مساوات در مفادات باشد.

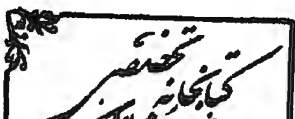
- فلا خلق أعلی من جماد وبعده نبات علی قَدَرِ یَکون و أوزان
چون سرّ وجودی در کل مکونات ظاهر است و تفاوت و تفاضل واقع نمی شود
۱۵ مگر در مراتب؛ شیخ — قدس الله سرّه — به بیان این معنی متصدی شد که آنچه اقرب است به حق افضل است از غیرش، از برای قَلت و سائط در میان [۱۰۱-ب] او و در میان مقام جمعی الهی، و از برای عدم تضاعف وجوه امکانه. چه هر چه مرکب می گردد از امور ممکنه، متصف می شود به امکان هیأت اجتماعیه که، حاصل است
۲۰ او را، و به امکانات دیگر که لاحق می گردد او را.

پس تضاعف می یابد امکان و هر چه کثیر گردد در وی وجوه امکانات، زیاده شود بعد او از واجب بالذات. قال الله تعالی: «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم * ثمّ ردناه اسفل سافلین»^۵.

لاجرم همچنانکه انسان بحسب تجرد از خواص ممکنات و ادای امانات مأخوذه از این ممکنات بحسب عبور بر مراتب و مقامات در هنگام نزول از عالم غیب به

(۴) قا: و + به.

(۵) س ۹۵ ی ۴-۵.



سوی عالم شهادت و به ترکِ تعشقِ بدین ممکنات و اعراض از تعلق این موجودات متنزّه می شود از وجوه امکانات و نقایص آن. پس ظاهر می شود اورا وجوب ذاتی که بحسب ذات و کمالات ذاتیه داشت، و از روی مرتبه مرتقی می شود به اعلیٰ علیین. همچنین واقف در مقام سفلی بواسطه تعشق بدانچه در هنگام نزول حاصل کرده است محبوس باشد در اسفل سافلین.

و شک نیست که بسائط به حق اقرب است از مرکبات، بعد از آن معادن، و هما المراد ان بالجماد، بعد از آن نبات و بعد از آن حیوان.

و چون هریکی از این ممکنات مظهر ذاتی است که منبع کمالات اوست پس همه موصوف باشند به دانستن رب خویش، و به ارواح خویش در باطن کاشف اند آنچه را به مراتب ایشان متعلق است اگر چه این علم و کشف از ایشان بظهور نمی پیوندد از برای عدم اعتدال که موجب ظهور تواند بود. چنانکه ظاهر می شود از انسان.

پس جماد و نبات بقدر منزله و مرتبه ای که ایشان راست عند الله کاشف و عالم اند، چنانکه بدان اشارت کرد که «علی قدر یكون و أوزان».

و «وزن» عبارت است از قدر و مرتبه. چنانکه می گویی: فلان را پیش ملک وزنی نیست، یعنی قدر و قیمتی ندارد.

و ذوالحس بعد النبت والکل عارف بخلاقه کشفاً و ایضاح برهان

و أما المسمی آدمی فمقید بعقل و فکر أو قلادة ایمان

یعنی: بعد از بسائط و معادن و نبات اقرب به حق — سبحانه و تعالی — حیوان است، و از این جهت حق — سبحانه و تعالی — جمیع آنچه محتاج الیه است بدو عطا داد. قال الله تعالی: «اعطی کل شیء خلقه ثم هدی»^۶. [۱۰۲-ر]

و چون جمیع موجودات نزد اهل کشف حی است و عالم به رب خویش؛ شیخ فرمود که: همه عارف به خلاق اند^۷ و دانا بطریق کشف و علم اذواق که هنگام فطرت اولی روحانیت ایشان را حاصل است یا معرفت ایشان ما را معلوم است بطریق کشف، و هم به ایضاح برهان که عقل منور و شرع مظهر اعطای آن می کند از ادله که یکی از آن قول اوست سبحانه که: «سبح لله ما فی السماوات و ما فی الارض»^۸. و

دیگر قول او — جلّ ذکره —: «وان من شیء الا یسبح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم»^۹.

و معلوم است که تسبیح متأثّر نمی شود مگر بعد از دانستن که او را پروردگاری است صاحب کمالات و منزّه از نقایص کونیّه.

و دیگر از آن ادله آنست که بخاری از ابوسعید خدری روایت می کند که ۵ رسول — علیه السّلام — می گفت: «اذا وضعت الجنّاة فاحتملها الرجال علی اعناقهم فإن کانت صالحة قالت لامثالها قدمونی قدمونی، و ان کانت غیر صالحة قالت یا ویلها این این یدهبون بها یسمع صوتها کلّ شیء إلا الانسان و لو سمع الانسان لصعق».

و آنچه ترمذی روایت می کند از ابوامامه — رضی الله عنه — که رسول الله — ۱۰ صلی الله علیه و سلّم — گفت: «فضل العالم علی العابد کفضلی علی أدناکم»، بعد از آن فرمود: «ان الله و ملائکته و اهل السموات و الأرض حتی النملة فی جحرها و حتی الحوت فی الماء لیصلّون علی معلم النّاس» الخبر . و احادیث در این باب بسیار است. و لهذا اشتران قربانی رسول الله — صلی الله علیه و سلّم — به سوی رسول مسارعت می کردند و با یکدیگر مسابقت می نمودند تا بیشتر شرف جانبازی در ۱۵ حضرت بی نیازی در یابند.

و عقل اگر چه از^{۱۰} ادراک این طور محجوب است امّا چون منور شود به نور الهی و دریابد سریان وجود را در موجودات نامتناهی؛ هر آینه بداند که همه را از این موجودات نفس ناطقه عالمه سامعه هست که از عالم ملکوتی نصیبه اوست کما قال تعالی: «بیده ملکوت کلّ شیء»^{۱۱}. امّا بحسب کثرت وجوه امکانات از حق بعید و از ۲۰ عالم نوری غافل می گردد و به اندازة قلّت وجوه امکانات نزدیک می شود به حضرت حق، و استفاضه کمالات می کند از جناب مطلق، و منور می گردد به انوارش، و اطلاع می یابد بر حقایق اسرارش.

و شک نیست که بساطت اقرب اند از مرکبات، بعد از آن معادن و بعد از آن نباتات، بعد از آن حیوان و بعد از آن [پ] انسان ناقص.

اما انسان کامل بواسطه ظهور کمالات الهیه بر وی و اضمحلال رسوم بشریت از وی و فنای ذات و صفاتش در ذات حق و زوال اثینیت به سطوات تجلیات جمال مطلق اشرف است از همه.

اینچنین انسان که نامش می برم تا قیامت من ز وصفش قاصر م
بذا قال سهل المحقق مثلنا لأننا وإياهم بمنزل إحسان

یعنی: سهل تستری قایل است به این قول که بسائط اقرب است به حق از مرگبات. و بر این قول اتفاق دارد هر محقق عارف بالله که مثل ماست زیرا که ما و ارباب تحقیق همه در منزل احسانی ساکنیم. یعنی در مقام مشاهده عیانی واقفیم، و اظهار این معنی از برای شکر احسان پروردگار است نه از برای افتخار و اغترار.

فمن شهد الأمر الذی قد شهدته بقول بقولی فی خفاء وإعلان
یعنی: هر که مشاهده حقایق نکند در غیب الهی. چنانکه من مشاهده کردم، و در نیابدا مر را چنانکه من دریافتم هر آینه بی با کانه بدین قول قایل شود در سرّ و علانیه.

ولا تلتفت قولاً یخالف قولنا ولا تبذر السمرء فی أمر عیمان
یعنی: التفات مکن به قول محجوبین از اهل نظر و مقلدان ایشان از اصحاب ظاهر که مطلع نیستند بر حقایق امور؛ اگر قول ایشان مخالف قول ما باشد و جنطه سمرء را — یعنی قول حق را که غذای روحانی است — در ارضی استعداد کورانی که حق را در اشیاء نمی بینند و مشاهده در مظاهر نمی کنند مکار. بیت:

دلا توشهد منه در دهان رنجوران حدیث چشم مگوبا جماعت کوران
اگر چه از رگ گردن به بنده نزدیک است خدای دور بود از بر خدا دوران
هم الصم والبکم الذین آتی بهم لأسماء عنا المعصوم فی نص قرآن

پس ایشان در هنگام سماع ناشنوند، و در اوان قول حق ناگویا، و در زمان مشاهده او نایبنا؛ از آنکه حق — جلّت قدرته — ختم کرده است بر دلهای ایشان به عدم اعطای مشاهده و ادراک حق. چنانکه آورده معصوم — یعنی نبی ما صلی الله علیه وسلم — در حق ایشان از کلام مجید که: «صم بکم عمی فهم لا یعقلون»^{۱۲}. شعر:

اسرار خدا مگویی با عامی چند مشنوسخن سوز دل از خامی چند [۱۰۳-را]

از کشف مگوی پیش محبوب که نیست انعام خدا در خور انعامی چند

أعلم أبدأ نا الله و إياك أن ابراهيم الخليل عليه السّلام قال لابنه: «إني أرى في المنام أني أذبحك» والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها.

یعنی: ابراهیم خلیل علیه السّلام من الملك الجلیل فرزند خود را گفت: در خواب چنان می دیدم که تراذبح می کردم و به تعبیر این منام قیام ننمود. منام حضرت مثال مقید ۵ است. که مسمی است به خیال. و آنچه در این حضرت دیده می شود گاهی مطابق واقع باشد و گاهی نی، بلکه شاید که نفس ادراک کند معنی را از معانی غیبیه، از طریقی که در میان او و حق واسطه نباشد. و می شاید که معنی را از معانی منتقشه در الواح ارواح عالیه ادراک کند و او را صورتی پوشاند مثالی که مناسب باشد آنچه را در حضرت خیال اوست از صور. پس در این صورت به تعبیر حاجت بود تا معلوم شود مراد از ۱۰ صورت مرثیه.

و ابراهیم از آن جهت به تعبیر منام قیام ننمود که انبیا و کمل اولیا اگر مشاهده امور در عالم مثال مطلق می کنند و هر چه در این عالم مشاهده کرده شود البته حق را موافق و واقع را مطابق بود. پس خلیل — علیه السّلام — پنداشت که مشاهده در این ۱۵ مشهد است لاجرم تعبیر نکرد یا این را از قبیل وحی انگاشت چنانکه بعضی انبیا را وحی به صورت منامات است. پس تصدیق رؤیای خود کرد.

وكان كبش ظهر في صورة ابن ابراهيم في المنام فصّدق ابراهيم الرؤيا.

یعنی: مراد حق تعالی در نفس امر کبش مفدی به بود و ظاهر شدن او در صورت اسحاق از برای مناسبت واقعه بینهما که آن اسلام است لوجه الله و انقیاد مر احکام اورا. اما ابراهیم بواسطه تصدیق رؤیا مبادرت به قصد ذبح فرزند خویش کرد. ۲۰

فقداه ربه من وهم ابراهيم بالذبح العظيم الذي هو تعبیر رؤياه عند الله وهو لا يشمر.

پس فدا داد پروردگار او به ذبح عظیم از جهت وهم ابراهیم. یعنی حضرت الهی به فیض فضل نامتناهی اظهار مراد خویش کرد که ذبح عظیم بود که خیال ابراهیم به مشارکت وهم به صورت اسحاقش تصویر کرده بود، و عدم شعور ابراهیم بر مراد الله از جهت مسابقت ذهن او به سوی آنچه معتاد شده بود از [۱۰۲- پ] رؤیت ۲۵ در عالم مثالی ناشی شد. و چون وهم را مدخل عظیم است در هر چه حالت منام مشاهده کرده می آید، چه وهم سلطان است در ادراک معانی جزئی، شیخ — قدس الله سره — «من وهم ابراهیم» گفت.

فالتجلی الصوری فی حضرة الخیال محتاج الی علم آخر یدرک به ما أراد الله تعالی بتلك الصورة.

پس تجلی صوری در حضرت خیال محتاج است به علمی دیگر که بدان ادراک کرده شود که مراد حق از صورت مرثیه چیست. و این علم حاصل نمی شود مگر به انکشاف رقایق اسماء الهیه و اجتلاي مناسبات در میان اسماء متعلقه به باطن، و میان اسمائی که داخل است در تحت حیطة ظاهر؛ چه حضرت حق — سبحانه و تعالی — بی حکمت مناسبت معانی را اعطای صور نمی کند.

و امر بر آن نیست که محجوبان گمان می برند که خیال بطریق جزاف خلقی صور می کند، و این را اضغاث احلام نام می نهند و تعبیر نمی کنند بلکه مصوّر، حق است از ورای حجاب خیال، و صدور آنچه مخالف حکمت باشد از او محال. لاجرم هر که شناسد مناسبات را که در میان صور و معانی اوست و ادراک کند مراتب نفوس را که صور در حضرت خیالات ایشان بحسب آن مراتب ظاهر می شود، هر آینه علم تعبیر را چنانکه می باید دریابد، و لهذا مختلف می گردد احکام صورت واحده به نسبت با اشخاص مختلفة المراتب، و این انکشاف حاصل نمی شود مگر به تجلی الهی از حضرت اسم جامع در میان ظاهر و باطن.

ألا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر في تمثيل الرؤيا: «أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً» فسأله أبو بكر أن يعرفه ما أصاب فيه وما أخطأ فلم يفعل صلى الله عليه وسلم.

ایراد این کلام از برای استشهاد و استدلال است بر آنکه تجلی صوری خیالی محتاج است به علمی که بدان علم ادراک مراد از صورت مرثیه توان کرد.

صاحب شرح السنة از ابن عباس — رضی الله عنهما — نقل می کند که گفت: ابوهریره — رضی الله عنه — تحدث می کرد که مردی آمد و رسول را — علیه السلام — گفت که من شب ظله یعنی سحابه ای دیدم که از او روغن و غسل می بارید و خلق را می دیدم که به کفها از او می ستانند. بعضی بیش و بعضی کم، و ریسمانی [۱۰۴-ر] دیدم از آسمان تا زمین آویخته، و چنان مشاهده کردم یا رسول الله که تو دست در آن ریسمان زدی و به سوی آسمان برآمدی، و بعد از تو دیگری بگرفت و برآمد، و بعد از او دیگری بگرفت و برآمد، و بعد از وی دیگری بگرفت و ریسمان منقطع شد و از برای او وصل کردند، پس او نیز برآمد. ابوبکر — رضی الله عنه — گفت: یا رسول

الله پدر و مادر من فدای تو باد، رخصت می دهی که تعبیر این رؤیا من بکنم. رسول
—صلی الله علیه و سلم— اجازت داد، صدیق گفت: أما آن ظله، ظله اسلام است و
روغن و غسل دین، وحلاوت قرآن و خلق در اخذ حقایق و عرفان دقائق آن متفاوت
الدرجات. اما سبب واصل از آسمان تا زمین حق است که تو برآنی یا رسول الله.
لاجرم تو آن را برگیری و خدای ترا عالی گرداند و بعد از تو دیگری و دیگری

۵

بگیرد و برآید و بر ثالث منقطع شود. اما وصل کنند و او نیز برآید و گفت: بگوی یا
رسول الله که در این تعبیر صواب را دریافتم یا خطا کردم. رسول —صلی الله علیه و
سلم— گفت: «اصبت بعضاً و اخطأت بعضاً». و ابوبکر سوگند داد که یا رسول الله
مرا خبردار ساز که خطای من در این تعبیر کدام است. رسول —علیه السلام— گفت:
لا تقسم. و اشتغال به بیان نکرد و بر صحت این حدیث اتفاق هست. آری؛ بیت:

۱۰

در برِ داناستر از خود دَم زدن هست کار خویش را بر هم زدن
گر چه باشد قول تو عین صواب آن خطا باشد به نزد ذولباب

قال الله تعالى لبراهيم عليه السلام حين ناداه: «أنا يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا»

و ما قال له صدقت في الرؤيا أنه ابنك: لأنه ما غيرها بل أخذ بظاهر ما رأى، و

الرؤيا تطلب التعبير.

۱۵

و حضرت الهی در هنگام ندای ابراهیم گفت: ای ابراهیم تصدیق کردی
رؤیای خود را، و آنچه در خواب دیدی صادق شمردی. و نگفت که صادق بودی در
رؤیا. و فرمود که آنچه دیدی که ذبح می کردی عین فرزند تو بود، از آنکه ابراهیم تعبیر
نکرد، و اخذ به ظاهر رؤیای خویش کرد و به تعبیرش محتاج ندید. حالانکه رؤیای
او حاجت به تعبیر داشت.

۲۰

ولذلك قال العزيز «إن كنتم للرؤيا تعبرون». و معنى التعبير الجواز من صورة ما

رآه الى أمر آخر.

و از برای معانی ظاهر در صور حسیه که منزل [۱۰۴-پ] می شود از مرتبه
خیالیه، محتاج است به تعبیر، ملک مصر گفت: ای قوم جمع آمده! جواب خواب من
بدهید اگر تعبیر رؤیا می دانید.

۲۵

و تعبیر عبارت است از گذشتن صورت مرئی به امر دیگر که مقصود و مراد از
صورت مرئیه اوست.

و كانت [البقر] سنين في المحل والخصب.

یعنی: مراد از صورت بقرِ عجاف سالهای قحط و غلّاء بود، و مراد از بقرِ سمان سالهای خصب و سعت.

ولو صدق فی الرؤیا لذبح ابنه.

و اگر ابراهیم در رؤیا بی تأویل صادق بودی هر آینه ذبح فرزند خود کردی چنانکه در خواب دیده بود.

و إنما صدق الرؤیا فی أن ذلک عین ولده، وما کان عند الله إلا الذّبح العظیم فی صورة ولده.

و تصدیق نکرد ابراهیم — علیه السّلام — رؤیای خویش، مگر در این معنی که صورت مرئی را عین ولد خود پنداشت و قصد ذبح او کرد و نزد حق ذبح عظیم بود که در صورت ولد او نمود.

فقداه لما وقع فی ذهن ابراهیم — علیه السّلام —: ما هو فداء فی نفس الأمر.

پس حضرت الهی فدا داد ذبح عظیم را از برای آنچه در ذهن ابراهیم واقع شد از صورت پسر خویش. و در نفس امر این کبش فدای او نبود چه حق — سبحانه و تعالی — امر به ذبح ولد نکرده بود تا ذبح فدای او باشد.

فصوّر الحسن الذّبح وصور الخیال ابن ابراهیم.

پس حسن تصویر ذبح کرد که مراد الله بود، و خیال تصویر کرد ابن ابراهیم را، زیرا که مراد در صور خیالیه آن معانی است که بحسب مناسبت به آن صور ظاهر شده است نه نفس آن صورت.

فلورأى الكبش فی الخیال لَعَبْرَه بابه أو بامر آخر.

پس اگر کبش دیدی در خیال، و خواب را محتاج به تعبیر دانستی هر آینه آن را تعبیر به پسر خود کردی یا به امر دیگر که از آن صورت مطلوب باشد.

ثم قال «إن هذا لهو البلاء المبین» أى الاختبار المبین أى الظاهر یعنی الاختبار فی العلم: هل یعلم ما یقتضیه موطن الرؤیا من التعبير أم لا؟ لأنه یعلم أن موطن الخیال یطلب التعبير: ففعل فما وَفَى الموطن حقّه، وصدق الرؤیا لهذا السبب.

بعد از آن ابراهیم — علیه السّلام — گفت که این بلای مبین است یعنی آزمایش ظاهر که حق — سبحانه و تعالی — اختبار می کند تا روشن [۱۰۵-ر] شود که ابراهیم تعبیر را بر مقتضای موطن رؤیا می داند یا نه؟ از آنکه حق می داند که موطن خیال محتاج به تعبیر است. پس ابراهیم توفیه حق موطن نکرد و به تصدیق رؤیا قیام

نمود.

و اختبار حق — سبحانه و تعالی — ابراهیم را از بهر آن بود که تعلیم کند و مطلع گرداند بر این معنی که معانی دائماً به صور حسیّه و مثالیّه ظاهر می گردد. لاجرم التفات به ظواهر آن صور نباید کرد بلکه به طلب مقصود از آن صور قیام باید نمود تا به ظواهر اشیاء از بواطنش محجوب نباشد، تا علم باطن و حقیقت از او فایت نشود و ۵ خصوصاً علم تعبیر که سالکان را در باب سلوک انتفاع از اوست، و همچنین جمیع ابتلاءات از جهت تکمیل و رفع درجات است.

کما فعل تقی بن مخلد الامام صاحب المسند، سمع فی الخبر الذی ثبت عنده أنه علیه السّلام قال: «من رآنی فی النوم فقد رآنی فی البقیظة فإن الشیطان لا یتمثل علی صورتی» فرآه تقی بن مخلد وسقاه النبی — صلی الله علیه و سلم — فی هذه الرؤیا لبناً فصدّق تقی بن مخلد رؤیاه فاستقاء فقاء لبناً. ولو عبّر رؤیاه لکان ذلك اللبن علماً. فحرمه الله علماً كثيراً علی قدر ما شرب. ألا ترى رسول الله — صلی الله علیه و سلم — أتى فی المنام بقدرح لبن؛ «فشربه حتى خرج الرّی من أظافری ثم أعطیت فضلی عمر». قيل ما أوّلته یا رسول الله؟ قال العلم، وما تركه لبناً علی صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤیا وما تقتضیه من التعبير. ۱۰ ۱۵

چنانکه امام امجد صاحب مسند تقی بن مخلد شنیده بود در خبری که ثابت است نزد او که رسول — علیه السّلام — گفت که: هر که مرا در خواب ببیند همان است که در بیداری دیده است؛ چه شیطان بر صورت من متمثل نمی تواند شد. پس در خواب دید که رسول — علیه السّلام — او را شیر داد و او بخورد. پس رؤیا را تصدیق کرد بی تعبیر و شیرقی کرد. پس اگر تعبیر کردی آن شیر علم بودی. پس حق تعالی او را محروم گردانید از علم بسیار بر قدر آنچه از شیر خورده بود. نمی بینی که رسول را — علیه السّلام — در خواب قدرحی شیر آوردند، گفت: خوردم و آنچه باقی ماند به عمر دادم رضی الله عنه. گفتند: چه تأویل کردی یا رسول الله. گفت: علم تأویل کردم. پس چون می دانست که رؤیا محتاج تعبیر است و بر موطن رؤیا و بر مقتضای تعبیر اطلاع داشت بر آن صورت [۱۰۵-پ] که دیده بود اقتصار نکرد. ۲۰ ۲۵

وقد علّم أن صورة النبی — صلی الله علیه و سلم — التي شاهدها الحس أنها فی المدينة مدفونة، وأن صورة روحه ولطيفته ما شاهدها أحد من أحد ولا من نفسه. ومعلوم است که صورت نبی — علیه السّلام — که حس او را مشاهده کرده بود

مدفون است در مدینه. و صورت روح او را و لطیفه او را هیچ احدی مشاهده نکرده است نه در خود و نه در دیگری؛ چه روح او — علیه السّلام — اَبو الأرواح است و ولد سرّ پدر خویش. و لطیفه و حقیقت او ساری است در جمیع ارواح. پس چنانکه هیچ احدی قادر نیست بر مشاهده صورت روح او — علیه السّلام — همچنین قادر نیست بر شهود این صورت روحانی که سرّ روح نبی است علیه السّلام در نفس خود و در دیگری. و لهذا گفت:

کل روح بهذه المثابة.

یعنی: هر روحی در حکم مشاهده بدین مثابت است.

فتجسد له روح النبی فی المنام بصورة جسده كما مات علیه لایخرم منه شیء. فهو محمد صلی الله علیه و سلّم المرئی من حیث روحه فی صورة جسدیه تشبه المدفونة. ۱۰

پس متجسّد می شود روح نبی — علیه الصلوة و السّلام — در منام به صورت جسدیه. یعنی مثالی که مشابه صورت مدفونه [است].

لا یمنک للشیطان أن یتصور بصورة جسده صلی الله علیه و سلّم عصمة من الله فی حق الرائی. ۱۵

و شیطان امکان آن ندارد که به صورت جسد رسول — علیه السّلام — متمثل شود از برای تعظیم شأن نبی — صلی الله علیه و سلّم — و از برای عصمت الهی در حق رائی.

ولهذا من رآه بهذه الصورة يأخذ عنه جمیع ما یأمره أو ینهاه عنه أو یخبره كما کان يأخذ عنه فی الحیاة الدنیا من الأحکام علی حسب ما یكون منه اللفظ الدال علیه من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما کان. ۲۰

و از این است که هر که رسول را — علیه السّلام — بدین صورت ببند اخذ کند از رسول — علیه السّلام — جمیع آنچه رسول او را بدان امر کند یا نهی کند یا اخبار کند. چنانکه اخذ می کرد از او در حیات دنیا از احکام بحسب آنچه لفظ بر آن دلالت کند خواه نص باشد یا ظاهر یا مجمل یا غیر این بی تعبیر و تغییر در معانی [۱۰۶-۱] ۲۵ این الفاظ که از او — علیه السّلام — صادر شود.

فإن أعطاه شیئاً فإن ذلک الشیء هو الذی یدخله التعبیر، فإن خرج فی الحس كما کان فی الخیال فتلک رؤیا لا تعبیر لها. وبهذا القدر وعلیه اعتمد ابراهیم علیه

السَّلام وتقی بن مخلد.

پس اگر رسول — علیه السَّلام — کسی را در منامِ او چیزی بدهد تعبیر در آن چیز داخل شود. پس اگر آن چیز در حس چنان باشد که در خیال است آن رؤیا به تعبیر محتاج نباشد. و بر این قدر از رؤیا اعتماد کرد ابراهیم خلیل — علیه السَّلام — و تقی بن مخلد. امّا چون ابراهیم در کنف عصمت حق بود او را از ذبح ولد نگاه داشت به ۵ خلاف ابن مخلد که قی بر او گماشت تا به سمتِ حرمان از علمِ کثیر موسوم گشت.

ولما كان للرؤيا هذان الوجهان، و علمنا الله: فيما فعل بابراهيم وما قال له،
الأدب لما يعطيه مقام النبوة، عَلِمْنَا فِي رُؤْيَيْنَا الْحَقَّ تَعَالَى فِي صُورَةِ يَرْدِهَا الدَّلِيلُ
العقلي أَنْ نَعْبُرَ تِلْكَ الصُّورَةَ بِالْحَقِّ الْمَشْرُوعِ إِمَّا فِي حَقِّ حَالِ الرَّائِي أَوْ الْمَكَانِ
الَّذِي رَأَاهُ فِيهِ أَوْ هُمَا مَعًا. وَإِنْ لَمْ يَرْدِهَا الدَّلِيلُ الْعَقْلِيُّ أَبْقَيْنَاهَا عَلَى مَا رَأَيْنَاهَا كَمَا
نَرَى الْحَقَّ فِي الْآخِرَةِ سَوَاءً. ۱۰

و چون رؤیا را دو وجه است تعبیر و ابقاء بر حال خود و حضرت الهی به فیض فضل نامتناهی در معامله [ای] که با خلیل خود ابراهیم بتقدیم رسانید از ابتلاء و فداء و خطاب او به قول «قد صدقت الرؤیا^{۱۳}» که متضمن تعبیر است به عدم تعبیر ما را تعلیم ادب کرد و بیاموخت که اگر حق — سبحانه و تعالی — را در صورتی ببینیم از صور ۱۵ مثالبه یا حسبه که دلیل عقلی معبر شرعاً او را ردّ کند، واجب شود که آن صورت که موجب نقصان است تعبیر کرده شود به صورت کمالیه که شرع بدان وارد است. چنانکه در حدیث آمده است که حق — سبحانه و تعالی — تجلّی کند در روز قیامت به صورت نقصان، پس انکارش کنند، پس متحول شود و تجلّی کند به صورت کمال و عظمت، ۲۰ لاجرم قبول سازند و به سجده او پردازند. و این تغییر و تبدیل گاهی از روی نظر به حال رائی و مرتبه و مقام او باشد، و گاهی به اعتبار مرتبه و قدر مرئی، و گاه به اعتبار هر دو، و گاهی به اعتبار فضل زمان چون يوم جمعه و ليلة القدر^{۱۴}، و گاهی به ملاحظه فضل مکان [۱۰۶-پ] چون اماکن متبرکه و اراضی مقدسه، و گاه مراعات همه این امور کرده آید. و لهذا یک رؤیا را به نسبت با دو کس تعبیر مختلف باشد.

و اگر دلیل عقلی ردّ نکند به اینکه تجلّی در صورت نوریه باشد بر آن صورت ۲۵ که دیده باشیم ابقا کنیم چنانکه حق — سبحانه و تعالی — در آخرت بحسب

استعدادات متجلیّیّ له تجلّی می کند در صور انوار مختلفه الالوان.

و بیاید دانست که رد و انکار واقع نمی شود مگر در تجلیات الهیه. از آنکه حق گاهی تجلی می کند به صفات سلویه. پس قبول می کند آن را عقول؛ چه از شأن عقول تسبیح است و تنزیه از هر چه در او شائبه نقصان است و تشبیه. و انکار می کند او را از هر که غیر مجرّد است چون وهم و نفس منطبعه و قوای آن؛ چه از شأن ایشان ادراک حق است در مقام تشبیه و صور حسیه.

و گاهی تجلی کند به صفات ثبوتیه. لاجرم قبول کند او را قلوب و نفوس مجرّده؛ چه ایشان از روی تعلق به اجسام مشبّه اند و به اعتبار مجرد منزّه، و انکار کند او را عقول مجرّده، از برای عدم اعطای شأن او صور حسیه را، بلکه انکار این صفات نیز کند به اصالت. و در این تجلی گاهی حق متجلی می شود به صور کمالیه، چون سمع و بصر و ادراک و غیر آن. و گاهی متجلی می شود به صور ناقصه از صور اکوان، چون مرض و احتیاج و فقر. چنانکه حق سبحانه از نفس خود به لسان حبیب خویش خبر داد: «مرضت فلم تعدنی و استطعتم فلم تطعننی». و در فرقان حمید می فرماید: «من ذا الذی یقرض الله قرضاً حسناً»^{۱۴} و امثال این.

پس قبول می کنند آن را عارفان که شناسای مظاهر حق اند، و می گویند؛ بیت:

چه پادشاست که از خاک پادشا سازد برای یک دو گدا خویشان گدا سازد
«باقر ضوا لله» کُذِّیه کند چومسکینان که تا ترا بدهد مال و متکا سازد

و مؤمنان محجوب انکار می کنند از برای رسوخ این معنی در اعتقاد ایشان که حق — سبحانه و تعالی — منتزل نمی شود از مقام کمالی. پس هر یک از ایشان قبول می کند آنچه را لایق شأن اوست از تجلیات الهیه، و ردّ می کند آنچه را شأن او معطی آن نیست.

اما انسان کامل آنست که قبول کند حق را در جمیع تجلیاتش، و او را بشناسد در جمیع مظاهر اسماء و صفاتش، و گوید؛ بیت:

در مذهب اهل کشف و ارباب شهود عالم همه نیست جز تفصیل وجود
چندین صور از چه ظاهر روی نمود [۱۰۷-۱] چون در نگری نیست بجز یک موجود

و چون عقول ضعیفه عاجز است از ادراک تجلیات الهیه در همه مواطن و مقامات و نفوس ابیه از سر طغیان غافل از تعظیم شعایر حضرت رفیع الدرجات؛ شیخ ایجاب کرد اسناد صور کمالیه را به سوی حق، ورده می کند آنچه را موجب نقصان است از او، با آنکه متجلی در هر چیز و از هر جهت اوست، آری؛ شعر:

تجلی لی المحبوب من کل وجهه فشا هده من کل عین و صورة
هر نقش که بر تخته هستی پیدا است آن صورت آن کس است کین نقش آراست
دریای کهن چو برزند موجی نو موجش خوانند و در حقیقت دریاست

فللواحد الرحمن فی کل موطن من الصور ما یخفی و ما هو ظاهر
چون شیخ - قدس الله سره - بیان کرد که حق - سبحانه و تعالی - متجلی است به صوری که شرع و عقل، هر دو، آن را قبول می کنند، و هم متجلی می شود به صوری که این هر دو یا یکی آن را قبول نمی کنند. بناء ذکر ۱۵ کرد که واحد رحمان را صوری است بحسب مقاماتش، و آن صور را بحسب ظهور و خفا مراتب بسیار است. لاجرم بعضی از او ظاهر است در حس، و بعضی غیر ظاهر در وی؛ ولیکن ظاهر است در عالم مثال به نسبت با کسی که غشاوة عما از بصیر بصیرت او منکشف شده باشد. و بعضی ظاهر است در حس و مثال و هم در عقل، چون علوم و معارف الهیه که لیب ۱۵ فطن ادراک آن با صور عقلیه از ورای ستر می کند. و بعضی از عقل خفی است و نزد قلب، ظاهر بطریق وجدان نه به صور مثالی که مطابق صور خارجی باشد بلکه به صور نوری. لاجرم عارف این مواطن در مخاطبه حق از سر مشاهده گوید؛ بیت:

توئی ظاهر و کس نشانت ندید توئی حاضر و انس و جانست ندید
نهانی و اندر نهانی عیان عیانی و اندر عیانی نهان
تو از جمله پاکی و جمله توئی نبیند مگر چشم احوال دوئی
وإن قلت هذا الحق قد تک صادقاً

وإن قلت أمراً آخراً أنت عابر

پس اگر به اعتبار وحدت ظاهری یا مظهر یا به ملاحظه ظاهر فقط حکم کنی که مشهود حق است صادق باشی؛ چه اوست که به این مظهر ظاهر شده است. لاجرم، ۲۵
بیت:

چون تو دانای وحدت او یی از توزیا بوداگر گویی [۱۰۷-پ]

که جهان ظاهر است و مظهر دوست طرفه تر اینکه عین مظهر است

و اگر اعتبار وحدت ظاهر با مظهر نکنی و به ملاحظه امتیاز بینهما حکم کنی که مرئی غیر حق است، هم صادق باشی، و مجاوز و عابر از صور مرئیه ثبوتی؛ یعنی ظاهر در این مظاهر.

۵

وما حکمه فی موطن دون موطن و لکنه بالحق للخلق سافر

یعنی: حکم منحصر نیست در موطنی و مقامی، بلکه حکم او ساری است در جمیع مواطن و مقامات بحسب سریان ذات در موجودات. غایه ما فی الباب احکام او مختلف گردد به اختلاف مواطن ولیکن حکم او به سبب ظهور حق در خلق ظاهر است. لاجرم مشاهد این حال در مخاطبه ذوالجلال گوید؛ بیت:

۱۰

ای گشاده در خزانه جود یافتہ کاینات از تو وجود

می کنی جلوه های حسن و جمال در لباس وجود هر موجود

و چون نظر بالا تر کند، گوید:

در جلا بیب صورت ومعنی نیست غیر از توشاهد و مشهود

اذا ما تجلی للعین ترده عقول ببهان علیه تشاير

۱۵

یعنی: هر گاه که تجلی کند حق در صورت مثالیه یا حسیه، عقول مجبوه او را رد کند بواسطه آنکه عقول دائماً مشغول است به تنزیه حق به براهین عقلیه که بر آن ماثرت و مواظبت می نماید، و اگر چه عقل تنزیه حق می کند از تشبیه، ولیکن در عین تنزیه به مجردات تشبیه می کند و نمی داند که حق تعالی منزّه است از تنزیه و تشبیه بحسب ذاتش و موصوف به این هر دو در مراتب اسماء و صفاتش.

۲۰

و يُقْبَلُ فِي مَجْلَى الْعُقُولِ وَفِي الذِّیْ یَسْمَى خِیَالاً وَالصَّحِیحُ النَّوَظِرُ

یعنی: قبول کرده می شود حق نزد اهل کشف و شهود در مجلای عقول، یعنی در مقام تنزیه و در مجلای مثالی که مسمی است به خیال، از آنکه این طایفه جامع اند در میان تنزیه و تشبیه، و داد هر مقامی را چنانکه می باید داده، زیرا که صحیح آنست که نواظر مشاهده آن می کنند از مجالی حق، کما قال تعالی فی اهل الآخرة: «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة»^{۱۶} زیرا که درجه عین یقین اعلی است از مرتبه علم الیقین.

۲۵

يقول أبو يزيد في هذا المقام لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف م العارف ما أحس بها^{۱۷}.

یعنی: با یزید — قدس الله سره — در مقام [۱۰۸-ر] قلبی از سعت دل خود چنین خبر داد که اگر عرش و آنچه در اوست صد هزار هزار بار در گوشه دل عارف آید احساس آن نکند.

۵

وهذا وسع أبی یزید فی عالم الأجسام.

یعنی: این گنجائی دل ابو یزید است در عالم اجسام، نه آنکه این کلام بیان سعت مرتبه قلب باشد در غایت کمال. و لهذا شیخ — قدس الله سره — می گوید: بل أقول لو أن ما لا يتناهى وجوده بقدر انتهاء وجوده مع العين الموحدة له في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بذلك في علمه.

۱۰

یعنی: من می گویم که اگر آنچه متناهی نیست وجود او از عالم ارواح با همه اجسام تقدیر کرده شود انتهای وجود او با عین موحده اش — یعنی با جوهری که سرمایه وجود سماوات و ارض است — در زاویه ای از زوایای دل عارف آید در علم خود احساس آن نکند از برای آنکه حق — سبحانه و تعالی — تجلی کرده است مر این دل را به اسم واسع و علیم محیط به کل شیء؛ لاجرم احاطه جمیع ممکنات تواند کرد. بیت:

۱۵

آنچنان گنج که در عرش نگنجید حسین دیده بگشای که در کنج سویدایی

اما عدم احساس دل بدانچه در اوست از جهت اشتغال است به مبدع این اشیاء، بل از برای فنای این اشیاء در حق و اضمحلال و تلاشی این همه در وجود مطلق نزد نظر دل این عارف.

۲۰

و این عدم احساس نه از برای فنای قلب است از آنکه تجلی به وحدت و قهر است که موجب فنا است. و این قلب موجب مجلای اسم واسع و علیم نه واحد قهار است و معلوم است که دل را با این گنجائی بعد از فنای اوست در حق و بقای او بار دیگر به وجود مطلق. پس دیگر باره محل طریان فنا نباشد.

۲۵

فإنه قد ثبت أن القلب وسع الحق ومع ذلك ما اتصف بالرى فلو امتلا ارتوى.

بر طریق اقامت دلیل می گوید که به حکم «لایسعی ارضی ولا سمائی ولكن یسعی قلب عبدی التقی» النقیّ الوداع» ثابت شد که دل گنجای حق است. و

لهذا قیل فی مخاطبتہ . بیت :

گرچه در عالم نمی گنجی ز روی کبریہ لیک در کنج دل اشکستگان جا کرده [ای]
ای منزله از مکان وای مبرا از محل تاچه گنجی کاندرین ویرانه مأوا کرده ای
و با وجود این متصف به سیرابی نیست، و هر آینه اگر مبتلی شدی سیراب گشتی،
آری؛ بیت: [۱۰۸-پ]

۵

ریگ ز آب سیر شد من نشدم زهی زهی لایق این کمان من نیست در این جهان زهی
بحر کمینه جرعه ام، کوه کمینه لقمه ام من چه نهنگم ای خدا باز نما مرا ره
و عدم ارتوی از آنست که حق — سبحانه و تعالی — بر دل عارف با جمیع
اسماء و صفات خویش دفعه تجلی نمی کند بلکه در هر آنی تجلی می کند به اسمی
از اسماء و صفاتی از صفات. و هر یک از این تجلیات دل را آماده می سازد از برای
تجلی دیگر. و دل بحسب استعدادش، طلب می کند از حق تجلی، و رای آن تجلی
اول. فلہذا ابداً سیراب نمی شود.

۱۰

و قد قال ذلک أبو یزید.

و این سخن است که با یزید — قدس اللہ سرہ — بدین ایضاح نمود در جواب
یحیی بن معاذ رازی که به سوی با یزید — رحمہما اللہ — نوشته بود کہ: «انسی
سکرت من کثرة ما شربت من محبته».

۱۵

چندان خوردم ز جام عشقش که اگر یک جرعه ازین بیش خورم نیست شوم
با یزید در جواب نوشت کہ غیر تو در یاہای سماوات و ارض به یک دم در می کشند و
هنوز لب تشنه اند. و لهذا؛ بیت:

من چون ریگم^{۱۸} غم تو چون آب خورم هر چند همی بیش خورم تشنه ترم
عَجَبْتُ لِمَنْ يَقُولُ ذِكْرَ رَبِّي و اهل انسی فاذا کبر ما نسیت
شَرِبْتُ الْحَبَّ كَأْسًا بَعْدَ كَأْسٍ فما نَفِدَ الشَّرَابُ وَلَا رُویت

۲۰

و شاید کہ «ذلک» اشارت باشد به قول با یزید کہ فرمود: «لوان العرش و
ما حواه» الی آخره . چه این کلام نیز متضمن عدم ارتوی است.

۲۵

ولقد نبهنا علی هذا المقام بقولنا.

و مانیز تنبیه کردیم بر این مقام به قول خویش کہ فرمودیم:

یا خالق الأشياء فی نفسه أنت لما تخلقفه جامع
یعنی: ای آفریننده اشیاء در علم خود که آن عین ذات است در مقام احدیت،
بعد از آن در ظاهریت وجود خود که مسمی است به وجود عینی، هر چه را آفریده ای،
توئی جامع آنچه همه در علم و عین تو اند.

تخلق ما لا ینتهی کونه فیک فأت الضیق الواسع ۵

یعنی: می آفرینی در خود آنچه بود او را نهایت. پس توبه تنگ آرنده [ای]،
چه هیچ احدی را وجود نمی ماند نزد ظهور وجود تو.

پس «ضیق» به معنی ضایق باشد. یا معنی آن باشد که توضیقی؛ به اعتبار
ظهور تو در موجودات مقیده، و تو واسعی؛ زیرا که در علم و ذات تو که محیط کل است
همه موجودات را گنجایی هست. یا واسعی بحسب [۱۰۹-۱] ظهور در مظهر قلبی که
۱۰ او را سعت احاطه آنچه بر او متجلی شود هست.

لأن ما قد خلق الله مالا * ح بقلبی فجره الساطع
یعنی همه آنچه خدای —جلّت قدرته— آفریده است اگر در دل من باشد فجر
ساطع و نور لامع او در جنب نور دل و صفای باطن من ظاهر نشود.

من وسع الله فما ضاق عن خلق فكيف الأمر يا سامع؟ ۱۵
یعنی: هر که را سعت احاطت حق باشد با اسماء و کمالاتش، هر آینه از
احاطه خلق به تنگ نیاید، چه حق است که متعین و ظاهر شده است در مظاهر خلقیه
بحسب تجلیات اسماء و صفات. پس چون خلق از وجهی عین حق است، پس هر که
را گنجایی حق باشد گنجایی همه خلق تواند بود.

بالوهم یخلق کل انسان فی قوة خیالیه مالا وجود له إلا فیها، وهذا هو الأمر العام. ۲۰
و العارف یخلق بالهمة ما یکون له وجود من خارج محل الهمة.

چون کلام شیخ —قدس الله سرّه— در عالم مثال بود، و آن مقید است و
مطلق. و مقید عبارت از خیال انسانی، و خیال متأثر می شود از عقول سماوی و نفوس
ناطقه که مدرک معانی کلیه و جزئیه است. پس ظاهر می شود خیال را صورتی
مناسب مر این معانی را. و گاهی متأثر می شود از قوای وهمیه که مدرک معانی جزئیه
۲۵ است و بس.

پس ظاهر می شود صورتی مناسب آن معانی جزئیه. و این ثانی گاهی سبب
سوء مزاج دماغ باشد و گاهی بحسب توجه نفس به قوت و همیه به سوی ایجاد صورتی از

صور، چون کسی که محبوب غایب خویش را تخیل می کند تخیلی قوی؛ لاجرم صورت محبوب در خیالش ظاهر می شود تا مشاهدۀ محبوب خویش می کند.

و این امر عام است که عارف به حقایق از خواص و غیر او از عوام بر این قادر است. شیخ — قدس سره — این معنی را در این مقام ذکر کرد و تنبیه بینه بتقدیم رسانید که عارف به همت و توجه خویش و به قصد قوت روحانیت صوری می آفریند خارج از خیال که موجود باشد در اعیان خارجی، چنانکه از بدلا مشهور است که در آن واحد در اما کن مختلفه حاضر می شوند و به قضاء حوایج عباد الله قیام می نمایند.

پس مراد از عارف اینجا کامل متصرف است در وجود، نه عارف حقایق و صور آن. و بدین عبارت که شیخ — قدس الله سره — فرمود که «مایکون [۱۰۹-پ] له وجود من خارج محل الهمة»، احتراز حاصل شد از علم سیمیا و شعبده؛ چه ایشان نیز اظهار می کنند صوری را که خارج است از خیالات ایشان؛ اما از محل همت که خیال است بیرون نیست، چه ظهور آن صور در خیالات حاضران است به تصرف اهل سیمیا در وی، و از عارف متمکن در تصرف اگر چه در شهادت و غیب صور موجودات عینی و صور روحانی به ظهور آید باید که اسناد خلق به مخلوق نکنی بلکه بتحقیق بشناسی که خالق علی الحقیقه حق است در مقام تفصیلی خویش، چنانکه در مقام جمعی خالق اوست اما؛ بیت:

نسبت فعل و اقتدار به ما هم از آن روی بود کوما شد
«فتبارک الله احسن الخالقین»^{۱۹}.

ولكن لا تزال الهمة تحفظه. ولا يتوذا حفظه، أى حفظ ما خلقته. فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عُدِمَ ذلك المخلوق؛ إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات وهو لا يفعل مطلقاً، بل لابد من حضرة يشهدها. فإذا خلق العارف بهيمته ما خلق وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته فى كل حضرة، وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً. فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات، حافظ لما فيها من صورة خلقه، انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة فى الحضرة التى ما غفل عنها.

ولكن زایل نمی شود همت عارف از محافظت آن مخلوق، و بر همت او گران نمی آید حفظش. پس هر گاه که عارف غافل شود از حفظ مخلوقش، منعدم گردد آن

مخلوق از برای انعدام مخلوق به انعدام علتش، مگر که عارف ضبط کرده باشد جمیع حضرات را. یعنی حضرات خمسہ کلیہ، که عالم معانی و اعیان ثابتہ است و عالم ارواح و عالم مثال و عالم شہادت و عالم انسان کامل کہ جامع جمیع این عوالم است. و می‌شاید کہ مراد از «حضرات» حضرات علویہ سماویہ و سفلیہ ارضیہ باشد و غیر آن از عناصر، و طریان غفلت بر عارف مطلقاً متصور نیست بلکہ از حضور او در حضرتی چارہ نیست.

پس اگر عارف بہ ہمت خویش خلق کند و او را احاطہ حضرات باشد ظاہر شود آن مخلوق بر صورت خویش در ہر حضرتی، و صور بعضی، بعضی را حفظ کنند.

و اگر غافل [۱۱۰-] شود عارف از حضرتی یا از حضرات، اما شاہد بود حضرتی را، و محافظ باشد آنچه را از صور خلق او در آن حضرت است متحفظ شود جمیع صور این مخلوق در حضرات دیگر بہ حفظ این یک صورت کہ در این حضرت بواسطہ عدم غفلت بہ محافظتش قیام نمودہ است؛ چہ آنچه حاصل می‌شود در وجود خارجی، چارہ نیست کہ او را صورتی باشد اولاً در حضرت علمیہ ثم العقلیہ ثم اللوحيۃ ثم السماویۃ ثم العنصریۃ و منازل منها.

پس اگر ہمت او نگاہ دارد این صورت را در حضرتی از حضرات علویہ، متحفظ شود این صورت در حضرات سفلیہ؛ چہ صور حضرات علویہ روح صور سفلیہ است.

و اگر نگاہ دارد این صورت را در حضرات سفلیہ ہم متحفظ شود در غیر آنچه وجود معلول مستلزم وجود علت اوست و وجود صورت دلیل وجود معنی است.

لأن الغفلة ما تعم قط لا في العموم ولا في الخصوص.

یعنی: غفلت ہرگز عام نمی‌تواند بود نہ در عموم خلایق و نہ در خصوص ایشان، چہ ایشان را چارہ نیست بہ امری از امور کہ مظهری از مظاهر اسماء الہیہ است غایۃ ما فی الباب عارف می‌شناسد کہ جمیع امور مجالی و مظاهر حق است، و غیر عارف شناسای این نیست و ممکن نیست کہ غفلت عام باشد بہ حیثیتی کہ انسان مشغول نباشد بہ حضرتی از حضرات حق سبحانہ و تعالی.

وقد أوضحت هنا سرّاً لم يزل أهل الله بغارون على مثل هذا أن يظهر^۲.

یعنی: در این مقام به ایضاح سرّی قیام نمودم که اهل الله بر اظهار [آن] غیرت می بردند. و آن سرّ ایجاد عبد است به همت خود امری را و حفظ او در حالت عدم غفلت.

لما فيه من رد دعواهم أنهم الحق؛ فإن الحق لا يغفل والعبد لا بد له أن يغفل عن شيء دون شيء. فمن حيث الحفظ لما خلق له أن يقول «أنا الحق»، ولكن ما حفظه لها حفظ الحق وقد بينا الفرق.

یعنی: غیرت اهل الله بر اظهار این سرّ از برای آنست که در افشای این سرّ ردّ دعوی ایشان است که متحقق اند به حق و فانی در وی به فناء جهت عبودیت ایشان در جهت ربوبیت. چه حق منزّه است از طریقان غفلت و عبد از وصمت غفلت خالی نیست. پس از روی ایجاد و حفظ تواند که «أنا الحق» گوید از آنکه خالق و حافظ حق است، و چون همیشه عبد متمیّز است از رب، بیان فرق کرد به اینکه حفظ بنده چون حفظ حق نیست چه بنده را غفلت از بعض حضرات طاری می شود. لاجرم به نسبت [۱۱۰- پ] با این حضرات حفظ او بصورت مخلوقه بطریق تضمن و تبعیت باشد بخلاف حفظ حق که او را دائماً حضور در جمیع حضرات هست از لایشغله شأن عن شأن. پس فرق در میان دو حفظ ظاهر باشد.

ومن حيث ما غفل عن صورة ما وحضرتها فقد تميز العبد من الحق. ولابد أن يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها. فهذا حفظ بالتضمن.

و از روی غفلت از این صورت ثابته در حضرتی از حضرات وهم از حضرتش، متمیّز می گردد عبد از حق؛ لاجرم اگر چه به سبب حفظ عبد آن صورت را در حضرتی جمیع صور در حضرات دیگر محفوظ ماند اما حفظ سایر صور به تضمن باشد. و حفظ الحق ما خلق ليس كذلك بل حفظه لكل صورة على التعيين. و حفظ حق مخلوقش را چنین نیست بلکه حفظ او هر صورت را بر طریق تعیین است.

وهذه مسألة أخبرت أنه ما سطرها أحد في كتاب لا أنا ولا غیری إلا في هذا الكتاب: فهي يتيمة الدهر وفريده. فأياك أن تغفل عنها.

و این مسئله است که مرا در کشف خبردار ساختند که در هیچ کتابی هیچ احدی این را نوشته است نه من و نه غیر من، مگر که در این کتاب. پس او یتیمه وقت

و فریده عصر است. پس شاید که از این مسئله و از حقیقتش غافل باشی. بیت:
 این شنیدی موبه مویت گوش باد آب حیوان است خوردی نوش باد
 فإن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة، مثلها مثل الكتاب
 الذي قال الله فيه «ما فرطنا في الكتاب من شيء».

پس مثل حضرتی که ترا با صورت مخلوقه در وی حضور باقی است مثل کتاب
 مبین است اَعْنَى لوح محفوظ که حق تعالی در شأن او فرمود: «ما فرطنا فی الكتاب من
 شیء»^{۲۱}. یعنی این کتاب جامع جمیع اسرار و حقایق [است] و هیچ چیز از دقایق در
 او فرو گذاشت نکرده ایم.

پس اگر عارف داد حضرتی از حضرات بدهد و بسر خود متوجه شود به
 معرفت اسرار آن حضرت، اسرار باقی حضرات نیز بر او لایح گردد.
 فهو الجامع [لِلْوَاقِعِ] وَغیر الْوَاقِعِ.
 پس این کتاب جامع باشد واقع و غیر واقع [را]، یعنی آنچه^{۲۲} واقع شده است
 و آنچه تا ابد واقع خواهد شد.

ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآنًا في نفسه.
 و سرّ این سخن را در نمی یابد مگر آنکه به نفس خود قرآن باشد یعنی کتابی باشد
 جامع همه حقایق را در نفس خود، پس چون جمعیت خود را بشناسد، بداند که او نسخه
 عالم کبیر است و جامع جمیع کلمات الله که عبارت است از حقایق عالم مفصلاً. و
 صدق این مقال را — که اهل کمال [۱۱۱-ر] در مخاطبه او گفته اند؛ رباعی:
 ای نسخه نامۀ الهی که توئی وی آینه جمال شاهی که توئی
 بیرون ز تونیست هر چه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که توئی -
 به ذوق در یابد جمعیت هر حضرتی را از حضرات، و به منزله کتاب مبین بودن او را
 بشناسد.

فإن المتقَى الله «يجعل له فرقاناً».

تعلیل کلام اوّل است و تحریض بر تقوی. یعنی: هر که از خدای بترسد و غیر
 او را اثبات نکند و در ذات و صفات و افعال حق دیگری را شریک نسازد، خدای

(۲۱) س ۶ ی ۲۱.

(۲۲) ق: آنچه + را.

تعالی در باطن او نوری ودیعت نهد که بدان نور در میان حق و باطل فرق تواند کرد و مراتب حق و احکام او در موطن و مقاماتش بداند.

و در عبارت شیخ — قدس الله سره — تلمیح است به قول حق — عزَّ و جلَّ — که می فرماید که: «ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا و یکفر عنکم سیئاتکم و یغفر لکم»^{۲۳}.

و تقوی را مراتب است: تقوای عوام اتقااست از نواهی؛ و تقوای خواص اتقااست از استناد کمالات و نسبت افعال و صفات به نفس خویش؛ و تقوای اخص از کمال عارفان اتقااست از اثبات وجود غیر با حق سبحانه فعلاً و صفهً و ذاتاً.

و این مراتب تقوی لله است پیش از وصول به مقام جمع؛ اما تقوی بالله و فی الله در حالت بقا بعد الفناء است.

و هر مرتبه ای از مراتب تقوی [را] فرقانی لازم است و أعظم فرقانات آنست که در مقام فرق بعد الجمع باشد.

و هو مثل ما ذکرناه فی هذه المسألة فیما یتمیز به العبد من الرب. وهذا الفرقان أرفع فرقان.

یعنی: فرقانی که حاصل است از تقوی بالله و فی الله، مثل فرقانی است که در مسئله سابقه ذکر کردیم از تمیز عبد از رب. و این فرقان ارفع فرقانات است؛ چه حق است ظاهر به صورت عبد و مظهر صفت خالقیت را در وی. لاجرم بر خلق مشبه شده که این عبد است یا رب.

و بنده نیز در مقام خلع قیود هستی از سربخودی و مستی همه این گوید:

آنچنانم به بویت ای گل مست که گل از بوستان نمی دانم
این توئی یا منم بگو تا کیست شرح آن کن که آن نمی دانم

*

فوقتاً یکون العبد ربّاً بلا شک و وقتاً یکون العبد عبدّاً بلا فک

گاهی بنده به خلعت صفت رب درآید، و گاهی به لباس عجز و قصور و بندگی برآید. و عبودیت ذاتی اوست بخلاف ربوبیت. و این اختلاف احوال بواسطه آنست که بنده بخلاف حق هر ساعت در شأنی است گاهی در شئون کون و گاهی در

شوون حق.

و باید دانست که هر انسان را نصیبی از ربوبیت هست اما نصاب شامل نصیب انسان کامل است چه او خلیفه حق است و عبودیت تامه نیز او راست.

[۱۱۱-پ]

۵ فإِنَّ كَانْ عَبْدًا كَانْ بِالْحَقِّ وَاسِعًا وَإِنْ كَانْ رَبًّا كَانْ فِي عِشَّةِ ضَنْكٍ

یعنی: اگر بنده به صفت عبودیت ظاهر گردد، واسع باشد به حق و قادر بر اشیاء، به حول و قوت الهی، و هیچ احدی از او مطالبه صفات کمالیه حق نمی کند. و اگر اظهار وجه ربوبیت خویش کند در تعب و ضیق عیش بسر برد چه قبله مطالب و مآرب گردد و انجاف و اسعاف آن میسر نشود.

۱۰ فَمَنْ كَوْنَهُ عَبْدًا بَرَى عَيْنَ نَفْسِهِ وَتَنَسَّعَ الْأَمَالُ مِنْهُ بِلَا شَكٍّ

پس از روی بندگی نفس عاجزه خود ببندد، و آمال او به رحمت و رأفت موجدش متسع باشد.

وَمَنْ كَوْنَهُ رَبًّا بَرَى الْخَلْقَ كُلَّهُ بِطَالِبِهِ مِنْ حَضْرَةِ الْمُلْكِ وَالْمَلِكِ

و از روی ربوبیتش همه خلق از ملک و ملکوت از او مطالبت نمایند، چه او خلیفه حق است بر ایشان، و ایصال حقوق رعایا و کفایت مطالب کافه برآیا بقدر استعدادات ایشان بر خلیفه واجب است.

وَيَعْرِضُ عَمَّا طَالِبُوهُ بِذَاتِهِ لِدَا تَرِيعُضِ الْعَارِفِينَ بِهِ بِيَكِي

و مطالب همه ایشان برآوردن متعذر و متعسر [است]، لهذا بعضی عارفان را در گریه و زاری می بینی.

۲۰ فَكُنْ عَبْدًا لَا تَكُنْ رَبًّا عَبْدُهُ فَتَذْهَبَ بِالْتَّعْلِيقِ فِي النَّارِ وَالسَّبَكِ

ظاهر مشو جز به مقام عبودیت که آن اشرف مقامات است و اسلم از آفات. قال قدس الله سره:-

لَا تَدْعُنِي إِلَّا بَيَا عِبْدَهَا * فَانْهَ أَشْرَفَ اسْمَائِي

و ظاهر مشوبه مقام ربوبیت که از روی غیرت پروردگار غیورتر مبتلاء سازد به ویل و ثبور. کما قال: «العظمة ازاری و الکبریاء ردائی فمن نازعنی فیها ادخلته النار». آری؛

نابود شوای دوست که بودن خوش نیست فرعون صفت خویش ستودن خوش نیست
چون هستی و کبریاء خدا دارد و بس چیزی که نداریش نمودن خوش نیست

فص حکمة علیة فی کلمة اسماعیلیة

۱۰ شیخ — قدس الله سره — از آن جهت حکمت علیه را به کلمه اسماعیلیه استناد کرد که حق — سبحانه و تعالی — اسماعیل را — علیه السلام — مظهر اسم «علی» ساخته است و به اعطای همت عالیّه نواخته. و لهذا صادق الوعد بود و به وفای حق در عهود سابقه و عقود لاحقّه قیام می نمود، و از روی علوّ مرتبه نزد ربّ خود مرضی بود که «وکان عند ربّه مرضیاً»^۱.

و می شاید که مرضی بودن او در حضرت پروردگار از آن جهت باشد که او وعاء روحانیت نبی ماست که مظهر ذات جامعه است، [۱۱۲-ر] و علوّ ذاتی او راست. لاجرم همین معنی سبب معاونت حکمت علیه با کلمه اسماعیلیه تواند بود. و چون «علی» اسمی است از اسماء ذات، و حضرت حق را از روی مرتبه اعتبارات، اعنی احدیّت بحسب ذات و کلیّت بحسب اسماء و صفات. ۱۵ و نیز مرضی بودن هر مربوط عند ربه مقتضی تعرض است به اسماء که ارباب اند لاجرم شیخ — قدس الله سره — شروع در بیان حکمت بر این نهج کرد که: أعلم أن مستی الله أحدی بالذات کلّ بالاسماء.

یعنی: در ذات حق — سبحانه و تعالی — به هیچ وجهی از وجوه کثرت نیست بلکه احدی الذات است و این ذات را وجوه غیر متناهیّه است والوهیت که مقتضی اسماء و صفات است جامع جمیع این وجوه. پس بالنظر الی الاسماء والصفات کلّ مجموعی باشد چه حضرت الهیت عبارت است از ذات با جمیع صفات. ۲۰ و کل موجود فما له من الله إلا ربه خاصّة استحیل أن یكون له الكل.

یعنی: نیست هر یک را از موجودات عینیّه غیر حقیقت انسانیه از حضرتی که مسمی است به الله، به اعتبار کلّ مجموعی بودنش، مگر اسمی که ربّ اوست به ۲۵ خصوصیت که وجهی است خاص از وجوه الهیت، و مستحیل است که کل اسماء و

همهٔ وجوه او را باشد چه هر موجود مظهر اسمی است معین، و آن اسم عبارت است از ذات با صفتی از صفات نه بحسب کلّ صفات. پس رب او اسم خاص باشد اگر چه الله به اعتبار احدیت ذاتش رب همهٔ این ارباب است.

وَأَمَّا الْأَحَدِيَةُ الْإِلَهِيَّةُ فَمَا لَوَاحِدٌ فِيهَا قَدَمٌ، لِأَنَّهُ لَا يُقَالُ لَوَاحِدٍ مِنْهَا شَيْءٌ وَلَا آخِرُ مِنْهَا شَيْءٌ، لِأَنَّهَا لَا تَقْبَلُ التَّبَعِيضَ.

مراد از احدیت الهیه اینجا احدیت ذاتیه است نه مقام جمع وجود که تعبیر کرده شد از او که کل بالاسماء است، و الاً مستلزم بطلان آن قول است «و کل موجود فماله من الله إلا ربّه خاصه». لاجرم معنی آنست که اگر در احدیت ذاتیه واحدی را قدم باشد هر آینه احدیت زایل شود، چه تحقق احدیت به استهلاك جميع اشیاء است در وی. پس ممکن نیست که یکی را از او چیزی باشد و دیگری را چیزی از ۱۰ برای استهلاك جميع اسماء و صفات و مظاهرش در احدیت ذاتیه؛ و هویت الهیه نیز من حیث هی هی در هر یک از موجودات هست اما نه آنکه در هر یکی از او چیزی باشد و الاً تبعیض و تجزیه لازم آید.

فأُحَدِّثُهُ مَجْمُوعٌ كُلُّهُ بِالْقُوَّةِ.

پس احدیت مسمی بالله عبارت است از بودنِ مجموعِ همهٔ [۱۱۲-پ] ۱۵ اسمائی که ارباب متعیّنند بالقوة در ذات الهیه.

وَالسَّعِيدُ مَنْ كَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مُرَضِيًّا، وَمَا نَمَّ إِلَّا مَنْ هُوَ مُرَضِيٌّ عِنْدَ رَبِّهِ لِأَنَّهُ الَّذِي يَبْقَى عَلَيْهِ رِبُوبِيَّتُهُ؛ فَهُوَ عِنْدَهُ مُرَضِيٌّ فَهُوَ سَعِيدٌ.

چون بیان کرد که هر یک را از موجودات ربّی است خاص که از ربّ الارباب نصیب اوست بحسب قابلیت، شروع کرد در بیان آنکه هر مرئوس سعید است نزد ربّ خود؛ چه سعید اطلاق کرده نمی شود مگر بر آن که نزد ربّ خود مرضی باشد. ۲۰ و هر یک از موجودات مرضی است نزد ربّ خود، از برای آنکه هر چه این موجود بدان متصف می شود از اخلاق و افعال، از روی حقیقت آن همه رب او راست که متصرف است در این موجود، و رب او از فعل خویش و مقتضای آن راضی است که اگر راضی نبودی فعل از او صادر نشدی؛ چه او مجبور نیست در صدور فعل از او.

و مقصود از اظهار عبد آنست که بحسب قابلیت مظهر کمالات و افعال رب ۲۵ باشد، لاجرم نزد رب مرضی و سعید بود.

و سعید از شقی متمیّز نمی شود مگر بواسطهٔ آنکه سعید مطلع بر کیفیت این حال است. پس سعادت او بحسب علم و معرفت اوست.

و هر که عارف بدین امر نباشد و افعال را به قوایل اضافت کند از راحت عظمی و مثبت حسنی بعید باشد و به سبب جهل و عدم عرفان موسوم باشد به سمت شقاوت.

و ضمیر «لأنه» عاید به رب است. و معنی آنست که رب است که ابقاء می کند ربوبیت خود را بر مربوبش به طریق افاضه ربوبیت بروی دائماً.

و جایز است که عاید به مربوب بود، و معنی آن باشد که مربوب است که ابقاء می کند بر نفس خود ربوبیت را به قبول و استفاضه از حضرت رب خویش.

ولهذا قال سهل ان للمربوبية سرّاً — وهوانت: يخاطب كل عين — لوظهر لبطلت الربوبية. فأدخل عليه «لو» وهو حرف امتناع لامتناع.

یعنی: از برای آنکه هر مربوب نزد رب خود مرضی است شیخ سهل بن عبدالله تستری — قدس سره — گفت: ربوبیت را سرّی دان مربوبی که اگر آن سرّ ظاهر شود ربوبیت باطل شود.

و مراد شیخ از لفظ «انت» خطاب عام است، اعنی مخصوص نیست بدین خطاب عینی از اعیان. و «ظهر» اینجا به معنی زال باشد، چنانکه شاعر گوید:

[۱۱۳-]

وعيرها الواشون انى احبها و ملك شكاة ظاهر عنك عارها

و شیخ نیز — قدس الله سره — در مجلد اول از فتوحات در اثناء مسایل مذکوره، ایراد کرده است که «ظهر» اینجا به معنی «زال» است. چنانکه گفته می شود: «ظهروا عن البلد» یعنی ارتفعوا عنه.

و بدانکه سرّ همه چیزی لطیفه اوست که مخفی باشد. و ربوبیت نسبتی است که اقتضای رب و مربوب می کند.

و «رب» اسمی است از اسماء، و آن در غیب مخفی است همیشه. و مربوب نیز همچنین است اگر چه صورت او ظاهر باشد از برای آنکه مربوب در حقیقت عین ثابته است و آن همیشه مخفی است که ظاهر نمی شود و از برای این در جای دیگر گفت: «بأنها ما شمت رايحة الوجود بعد». یعنی بوی وجود به مشام اعیان ثابته نرسیده

است.

و شیخ سهل بن عبدالله - قدس سره - به لفظ «انت» اشارت به عین ثابته کرد. یعنی آن سرّ عین ثابته است.^۳ پس رب و مربوب ربوبیت اند، و به لفظ «انت» اکتفا کرد از رب به مربوب، از برای آنکه مربوبی که عین ثابته است صورت رب خود است. پس او اوست در حقیقت، نه غیر اوست. و تغایر به اعتبار است. خواهه ۵ می فرماید - قدس سره -:

من از تو جدا نبوده‌ام تا بودم این هست دلیل طالع مسعودم
در ذات تو ناپدیدم ارمعدومم در نور تو ظاهرم اگر موجودم

پس اگر ظاهر شود یعنی زایل شود سرّی که عین تست ربوبیت باطل شود از آنکه ربوبیت ظاهر نمی شود مگر به مربوب. پس زوال مربوب موجب زوال ربوبیت ۱۰ است.

پس «ظهور» را اینجا به معنی مشهور حمل نتوان کرد والاّ بطلان قول شیخ لازم آید که «لو ظهر لبطلت الربوبية»، زیرا که به ظهور مربوب ربوبیت ظاهر می شود. چنانکه شیخ در «حکمة نبویة» می گوید:

فلولاه ولولانا لما كان الذي كانا ۱۵

اما حضرت مولانا کمال الدین عبدالرزاق - رحمه الله - در شرح فصوص در این موضع چنین گفته است که: «سرّ ربوبیت آنست که ربوبیت بر وی متوقف است. یعنی مربوب است از برای آنکه ربوبیت از امور اضافیه است». اما توضیح نکرده است که این سرّ که مربوب است اگر ظاهر شود ربوبیت چگونه باطل شود.

ولیکن بعضی گفته اند: معنی آنست [۱۱۳-پ] که اگر عین مربوب که ۲۰ سرّ عبارت از اوست به جمیع احوالش و به جمیع [آثارش که] در استعداد اوست ظاهر گردد ربوبیت باطل شود از برای آنکه عین مربوب بر آن تقدیر به مربوب نماند و رب به رب نماند از آنکه ربوبیت عبارت است از اظهار آنچه در عین مربوب مخفی است از کمال و بر تقدیر ظهور عین مربوب و ظهور آنچه در استعداد اوست تأثیر رب در مربوب که عبارت است از ربوبیت، منقطع شود. پس ربوبیت باطل شود. ۲۵

وهولا بظهر فلا تبطل الربوبية لأنه لا وجود لعين إلا بره. والعين موجودة دائماً
فالربوبية لا تبطل دائماً.

یعنی این سرّ که عین تست زایل نمی شود ابداً، پس ربوبیت نیز هرگز زایل نمی گردد از آنکه وجود نیست عین موجوده را در خارج مگر به ربّش، و عین موجوده را وجود خارج دائمی است بحسب نشأت دنیاویّه و برزخیّه و اخرویّه. پس ربوبیت نیز دائمی باشد.

وکل مرضی محبوب، وکل ما بفعل المحبوب محبوب.

و هر مرضی به نسبت آنکه از او راضی است محبوب است از برای تعلق ارادت و رضای او بدان مرضی؛ یا محبوب است به نسبت با ما. و آنچه محبوب می کند هم محبوب است یعنی چون همه افعال از حضرت اسماء است و اسماء که کمالات ذات محبوبات و مطلوبات است لاجرم؛ بیت:

هر چه آن نازنین کند خوب است کانچه محبوب کرد محبوب است

فکله مرضی، لأنه لافعل للعین، بل الفعل لربها فیها فاطمأت العین أن یضاف إلیها فعل، فکانت «راضیه» بما یظهر فیها و عنها من أفعال ربها، «مرضیه» تلك الأفعال لأن کل فاعل و صانع راض عن فعله و صنعته؛ فإن وفی فعله و صنعته حقّ ما علیه^۳.

یعنی: هر چه می کند و جاری می گردد در وجود، مرضی است از آنکه عین را هیچ فعل نیست بلکه فعل ربّ او راست ظاهر گشته در وی. پس آرام یافت و بیاسود عین موجوده از شامت اضافت فعل به سوی او. پس راضی باشد به آنچه ظاهر می شود در وی، و پیدا می گردد از وی از افعال ربّش، و قبول او ظهور این افعال را در وی، و ادراک مظهریت خود مر کمالات و مرادات رب را بتمکین او عین رضای این عین است، و هم مرضی باشد این افعال نزد رب، از آنکه هر قابل و صانع راضی است از فعل و صنعت خویش که فعل و صنعت خود را [۱۱۴-۱] بر آن نوعی که می باید و بر آن نهجی که حکمت او را شاید توفیه کرده است. و لهذا حق — سبحانه و تعالی — می فرماید:

«اعطی کل شیء خلقه ثم هدی» أی بین أنه أعطی کل شیء خلقه، فلا یقبل النقص ولا الزیادة.

(۳) پا: ماهی علیه.

(۴) قا: رب را سمکس او (؟)

یعنی: حضرت الهی هر چیزی را بیافرید بعد از آن هدایت داد یعنی بیان کرد که آن چیز از آنچه هست نقصان نمی پذیرد، و بر آنچه هست زیاده نمی گردد؛ چه حضرت حق — جلّت قدرته و علّت حکمته — او را به اعتبار قبول و استعدادش که بحسب مشیت الهیه بوده بی زیاده و نقصان آفریده.

۵ فکان اسماعیل بعثوره علی ما ذکرناه عند ربه مرضیاً.

یعنی: چون اسماعیل — علیه السّلام — مطلع شد بر آنکه هر چه از اعیان موجوده صادر می شود نزد اربابش مرضی است حق — سبحانه و تعالی — در وصف او فرمود که: «وکان عند ربه مرضیاً»^۵. و این تصریح است بر آنکه سعادت و شقاوت مبتنی است بر اطلاع و عدم اطلاع.

۱۰ و کذا کل موجود عند ربه مرضی. ولا یلزم إذا کان کل موجود عند ربه مرضیاً علی ما بیّناه أن یکون مرضیاً عند رب عبد آخر لأنه ما أخذ الربوبية إلا من کلّی لامن واحد.

همچنین هر موجود خواه سعید باشد و خواه شقی، بر ذات خود مرضی است و از مرضی بودن هر موجود نزد رب خود لازم نمی آید که نزد رب عبد آخر مرضی باشد؛ چه هر موجود اخذ نمی کند ربوبیت را از حضرت کل مگر نخست آنچه متعین است او را از آن حضرت بقدر قابلیت و استعدادش. و جمیع ارباب ربوبیت اخذ نمی کنند از واحد حقیقی که رب الارباب است تا لازم آید از رضای رب او رضای رب دیگر از او.

فما تعین له من الكل إلا ما یناسبه، فهو ربه.

پس متعین نمی شود هر موجود را از کل، مگر آنچه مناسب اوست لاجرم آن متعین از حضرت اسماء رب خاصه اوست.

۲۰

ولا يأخذ أحد من حيث أحده.

یعنی: قبول نمی کند هیچ احدی ربّی از روی احدیت حق، بلکه قبول او از حیثیت الهیتش باشد.

ولهذا منع أهل الله التجلی فی الأحدية.

۲۵ یعنی: از برای آنکه هر یک از موجودات اخذ نمی کند از رب مطلق مگر آنچه از روی قابلیت مناسب اوست، و اخذ جمیع انواع [۱۱۴-پ] ربوبیات نمی کند،

اهل الله منع کردند طلب تجلی را از مقام احدیت.

فإنک إن نظرتَه به فهو الناظر نفسه فما زال ناظراً نفسه بنفسه و إن نظرتَه بک
فزالت الأحدیة بک.

پس اگر ادراک کنی این تجلی را به حق، لاجرم حق ادراک نفس خویش کرده باشد نه تو. و حق مدرک نفس خویش و عالم به نفس خود بود ازلاً. و اگر ناظر ۵
حق به چشم خویش باشی پس احدیت به سبب هستی تو زایل گردد؛ چه احدیت با
اثنیت ممکن نباشد. شعر:

تا تویی در میانه خالی نیست چهره وحدت از نقاب شکی
چون تو از خویشتن فنا گردی عین منظور و ناظر است یکی

و إن نظرتَه به وبک فزالت الأحدیة أيضاً. لأن ضمیر التاء فی «نظرتَه» ما هو عین
المنظور، فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت أمرین ناظراً و منظوراً فزالت الأحدیة و
إن کان لم یزل لنفسه بنفسه. و معلوم أنه فی هذا الوصف ناظر و منظور.

و اگر نظر بسحق هم به حق کنی و هم به حویش، احدیت متحقق نشود چه
«تا» ی خطاب «نظرتَه» عین منظور نیست لاجرم اثنیت باقی باشد و از وجود نسبتی
که اقتضای «امرین» کند که آن ناظر و منظور است چاره نباشد. ۱۵

پس وجود اثنیت مقتضی زوال احدیت باشد. و اگر ادراک نکند جز نفس را
به نفس خود، و معلوم است که در این وصف او ناظر است و منظور. و در این ملاحظه
از نسب و اعتبارات که وجود متجلی و متجلی له است چاره نیست. لاجرم؛ مصراع:
«کار عاشق حیرت اندر حیرت است»؛ عجب کاری است، بیت:

تاهست رونده هستی اوست حجاب چون نیست شود چه بهره یابد ز وصال ۲۰

چاره این راه و کار قطع نسب است و اعتبارات و استغراق در بحر ذات، و از هستی
موهوم خود رستن و به کلیت وجود در دوست پیوستن، و از نقص دو گانگی بکمال
یگانگی شتافتن، و تیرگی سایه را در سطوات اشعه نور الانوار گم یافتن. بیت:

در سایه نگر که جوید از نور وصال تا سایه بود سایه، بود وصل محال
از تیرگی وجود خود سایه جورست شد نور و ز نقص یافت ره سوی کمال ۲۵

فا لمرضی لا یصح أن یکون مرضياً مطلقاً.

این سخن نتیجه آن کلام است که «فما تعین له من الكل الا ما یناسبه

[۱۱۵-ر] فهو ربه». یعنی چون فعل مرضی صادر از رب معین است، لاجرم به نسبت با

او که فعل اوست مرضی باشد و مطلقاً مرضی نتواند بود.

إلا إذا كان جميع ما يظهره من فعل الراضی فيه.

مگر که در مربوبی که فعل مرضی در وی بظهور می آید استعدادی باشد جامع
جميع مرضی، تا اظهار کند در وی رب افعال کل را؛ لاجرم مرضی باشد مطلقاً بواسطه
صدور فعل از مقام جمع و مظهر کمال مطلق، چون عین انسان کامل که قایل است
بدین مقال که: «رَبَّنَا الَّذِي اعطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ»^۵ رَبَّنَا رَبَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۶.
و مراد از این رب جز رب الارباب نتواند بود.

و از نتایج این مقام است که اهل ایمان و اصحاب کفر و طغیان همه به احکام
و افعال نبی — صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّم — راضی بودند اگر چه کافر را منازعت در نبوت
بود.

فَقَضَّلَ اسماعیل غیره من الأعیان بما نعته الحق به من كونه عندربه مرضياً. و
كذلك كل نفس مطمئنة قيل لها «ارجعي إلى ربك» فما أمرها أن ترجع إلا
إلى ربها الذي دعاها فعرفته من الكل، [«راضية مرضية»].

یعنی: همچنین هر نفس که قرار یافت و اطمینان پذیرفت و ترک هوی و لذت
فانیه کرد پس او راضی است از رب خود، و مرضی است نزد او. کما قال تعالی:
«يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً»^۸.

پس امر کرد او را که رجوع کند به سوی ربّی که او را طلب می کند از
حضرت الهیة جامعه که مجلای انوار و مظهر کمال او شود و محک ظهور سلطنت و
افعال او گردد. پس این نفس مطمئنه رب خود را از میان ارباب شناخت و از او
افعال او راضی شد و به حسن قبول و تلقی به انقیاد او را نیز از خود راضی ساخت.

«فادخلی فی عبادی» من حیث ما لهم هذا المقام. فالعباد المذكورون هنا كل
عبد عرف ربّه تعالی و اقتصر علیه و لم ينظر إلى رب غیره مع أحدية العین: لابد
من ذلك.

یعنی: در آی در زمره بندگان من که ارباب خود را می شناسند و از او
راضی اند و نزد او مرضی، و اقتصار بر ارباب خود کرده اند و نظر بر غیر ارباب

(۶) س ۲۰ ی ۵۰.

(۷) س ۱۸ ی ۱۴.

(۸) س ۸۹ ی ۲۸.

خویش نینداخته‌اند و خود را بدانچه از ارباب فایض می‌گردد راضی ساخته‌اند با وجود احدیت ذات الهیه که رب الارباب است. [۱۱۵-پ]

«و ادخلی جنتی» التی هی ستی.

یعنی: در آی در جنت من که آن حجاب من است و محل اصحاب من.

بدانکه جنت در لغت عبارت است از زمینی که در وی اشجار کثیره [است] چنانکه سایه او زمین را بپوشاند. و این مأخوذ است از جن که به معنی ستر است یا ستر.

و جنت در اصطلاح علمای ظاهر عبارت است از مقامات نزهت و مواطن محبوبه از دار آخرت. و این جنت افعال و اعمال است. و عاشق آسایش بدین جنت نجوید بلکه در مخاطبه رضوان گوید که؛ بیت:

آخرای رضوان مرابا قصر جنت کم فریب عاشق دیدار او قانع بدین دیوار نیست

آری عارف عاشق محب صادق، شیخ محقق مدقق شرف الدین ابو حفص عمر ابن علی السعدی المعروف به ابن الفارض در حالت اشراف بر ممات چون جمیع نعیم جنات از حور و قصور و غیرها من اللذات بر او عرضه کردند، از آن همه اعراض کرد و در مخاطبه دوست فرمود؛ شعر:

سَلَكْتُ كُلَّ مَقَامٍ فِي مَحَبَّتِكُمْ فَمَا تَرَكْتُ مَقَاماً، قَطُّ، قُدَامِي
حتی بدالی مقام لم یکنْ أَرْبِي وَلَمْ يَمُرْ بِأَفْكَارِي وَأَوْهَامِي
إِنْ كَانَ مَنْزِلَتِي فِي الْحَبِّ عِنْدَكُمْ مَا قَدْ رَأَيْتُ فَقْدَ ضَيَّعْتُ أَيْامِي
أُمْنِيَّةَ ظَفَرْتِ رَوْحِي بِهَا زَمَنًا وَالْيَوْمَ أَحْسَبُهَا أَضْغَاثَ أَحْلَامِي
وإنْ يَكُنْ فَرْطٌ وَجَدِي، فِي مَحَبَّتِكُمْ إِثْمًا فَقَدْ كَثُرَتْ، فِي الْحَبِّ، آثَامِي
دانی که چه می‌فرماید، مگر می‌گوید؛ بیت:

کشان کشان به بهشتم برند و من نروم که دل نمی‌کشدای دوست جز بسوی توأم
حدیث جنت و دوزخ کنند مردم لیک مرا از آن چه خبر چون به گفت و گوی توأم
اما عارفان را غیر جنات موعوده جنات دیگر است که آن جنات صفات است، اعنی اتصاف به صفات ارباب کمال و تخلّق به اخلاق ذو الجلال.

و این جنات صفات را نیز چون جنات افعال مراتب و درجات است.

و دیگر جنات ذات؛ و آن عبارت است از ظهور رب هر عارفی بر وی، و استتار آن عارف در وی. این جنات مذکوره جنات بنده است و حق را نیز مقابل این جنات،

جنات ثلاثی است و در این آیت کریمه «فادخلی فی عبادی * وادخلی جنتی»^۹ نفس یقظی را بواسطه تخصیص اضافی تنبیه است بر خصوصیت این جنت. [۱۱۶-۱] و اوّل جنات حق اعیان ثابته است که حق بدان اعیان مستتر گشته، مشاهده ذات خود به ذات خود از ورای این استار می کند.

و دوم استتار حق است در ارواح چنانکه نه ملک مقرب بر آن اطلاع یابد و نه نبی مرسل.

و سیوم استتار او در عالم شهادت به اکوان نامتناهی، و عوالم خویش از ورای استار به حیثیتی کند که مطلع نگردد بر وی اغیار. و این بحسب استتار ذات اوست در ذوات، و استخبان افعال و صفات او در افعال و صفات.

پس چون عارف را فرمان آید که در آی در جنت من؛ او غیر این معنی فهم نکند که در آی در ذات خود و عین و حقیقت خود، تا آنجا که مراد ربابی و از مشاهده من بر خوری؛ چه مطلوب او جز حق نیست بخلاف غیر عارف که جنت او آنست که در وی حظوظ نفس او باشد از مشارب و مآکل و مناکح. و عارف عاشق این همه به زاهدان گذاشته و همت بر مخاطبه دوست بر این ابیات گماشته که؛ بیت:

از تو ملکا بهشت کی می طلبم یا حور و قصور و شیر و می می طلبم
زان سوی بهشت عاشقان را راهی است من بر سر ره نشسته پی می طلبم
و شیخ - قدس الله سره - که لسانی است از السنه حق، بطریق ترجمانی می گوید:

و لیست جنتی سواک فأنت تسترني [بدانک].

یعنی: جنت من غیر تو نیست. پس تویی که ستر می کنی مرا به ذات خود و

وقایه من می شوی در ذات و صفات و افعال من به ذات و صفات و افعال خود. لاجرم از پرده هستی خود بیرون آی و در جنت من که تویی، در آی، تا از مشاهده دیدار بر خور دار شوی. بیت:

ای پرده حق گشته به دلدار نگر این پرده به یکسو فکن و یار نگر
چون جنت حق باطن احرار آمد در جنت حق در آی و دیدار نگر

۲۵

فلا أعرف إلا بك كما أنك لا تكون إلا بی.

یعنی: من ظاهر نمی شوم در اکوان مگر بواسطه تو، از برای آنکه تو مرآت ذات

و مجلای صفات و محل ولایت و تصرفات منی، چنانکه تو در وجود نمی آیی مگر به من، از آنکه تواز روی تویی تو عدم محضی.

فمن عرفک عرفی وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف.

پس هر که ترا به حق معرفت بشناسد مرا نیز تواند شناخت، از آنکه حقیقت تو منم، و ممکن [۱۱۶-پ] نیست هیچ احدی را که عین حقیقت و کنه ذات مرا بشناسد، از برای آنکه تو در حقیقت شناخته نمی شوی. و لهذا شیخ — قدس الله سره — می گوید:

ولست ادرک عن شیء حقیقه وکیف أعرفه وانتم فیه
حق است حقیقت همه اشیاء را زآن نیست به هیچ چیز دانش ما را
دانای حقایق همه اشیاء کیست آن کس که شناخت حضرت اعلی را

فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها. فتكون صاحب معرفتين: معرفة به من حيث أنت، ومعرفة به بك من حيث هولا من حيث أنت.

چون در نفس و ذات خود که جنت من است در آیی، و اسرار و آیاتش و آنچه در وی است از انوار حق و ذاتش مشاهده نمایی، نفس خود را بشناسی غیر شناختی که در هنگام شناختن رب نفس خود را شناخته بودی و از معرفتش راه به معرفت حق برده. یعنی چون نفس خود را بشناسی و از معرفت او به معرفت رب خود راه بری، چنانکه دانی که تو عاجز فقیری و منبع نقایص و معدن شروری، پس دانی که رب تو قادر غنی است و منشأ کمالات و خیرات است. یا چنانکه دانی که تو موصوفی به کمالات عاریتی که فایض است بر تواز ذاتی که این کمالات بطریق اصالت او راست. لاجرم دانی که رب تو صاحب کمالات ذاتیه است، بدین شناختن صاحب معرفت واحده باشی.

اما هرگاه که رب خود را بشناسی و ظهورات او را در مظاهر بدانی و رجوع و توجه به سوی نفس خود کنی و از معرفت رب به معرفت او راه بری، بار دیگر نفس خود را بشناسی به معرفتی که اتم و اکمل باشد از معرفت اولی. و بدانی که نفس تو مظهري است از مظاهر رب. و رسول — علیه السلام — بدین معرفت اشعار کرد حين یسئل بمعرفت ربك؟ فقال عرفت الاشياء بالله.

و چون بدین مقام برسی، صاحب معرفتین باشی: یکی آنکه رب و نفس را به

خود شناخته باشی. و دیگر آنکه رب و نفس خود را به حق شناخته باشی، و معلوم کرده که تو مظهر اوئی و ظهور او راست و مغایرت مرتفع و اثنینیت متلاشی [۱۱۷-ا] و آثار هستی موهوم مظهر در هستی ظاهر مضمحل گردد. بیت:

دلا گر قید هستی هان جوئی یقین گردد ترا کوتو، تواوئی
بدین در یا گلیمت شسته گردد اگر یکبار دست از خود بشوئی

*

فأنت عبد وأنت رب لمن له فيه أنت عبد

پس تو بنده ای مُراسمی را که حاکم است بر تو و ظاهر در تو. و تربیت می کند ترا از باطن تو. و توربّی مراین اسم را که بعینه بنده اوئی و محکوم حکم او، و تربیت این اسم می کنی به قبول احکام و اظهار کمالاتش در تو. و این بدان معنی است که حق تعالی را ظاهر است و باطن، و ربوبیت این هر دو راست. پس چنانکه باطن تربیت می کند ظاهر را به افاضه انوار غیب و اظهار احکام اسماء الهیه غیبیه بروی، همچنین ظاهر نیز تربیت می کند باطن را به استفاضه و قبول این انوار و اظهار این احکام در اسمائی که در تحت اوست، و آن موجودات عینیه است.

پس هر یکی را از این دو اسم جامع ربوبیت است و عبودیت. و همچنین جمیع اسماء که در تحت این دو اسم اند متصف اند به ربوبیت و متّسم به عبودیت. لاجرم رب علی الاطلاق نیست مگر حضرت الهیه از روی وجوب و غنای او از عالمین.

وَأنت رب وَأنت عبد لمن له فی الخطاب عهد

یعنی توربّی به اعتبار هویتی که در تو ظاهر است، و عبدی به اعتبار تعین و تقیّد آن ربّی را که با تو عهد دارد در خطاب، و هو قوله تعالی: «الست بر ربکم قالوا بلی^{۱۰}».

و ببايد دانست که عهد سابق در میان بنده و ربّ کلی است و جزئی. امّا کلی عهدی است در میان اسم جامع الهی و میان عباد، به اینکه عبادت او کنند به امر تکلیفی و امر ارادی بحسب هر اسمی که حاکم است بر ایشان. و جزئی عهدی است که در میان هر یک از اسماء و هر عبدی از عبید واقع

است. و نقض این عهود جزئیة در وجود ممکن نیست. و عهد کلی ارادی نیز منتقض نمی شود، اگر چه کلی تکلیفی بواسطه احتجاب از فطرت اصلیه به غواشی طبیعیه که موجب کفر و عصیان است نقض کرده می شود.

اما در اینجا نیز عبد عابد است مراسم مصل را، لذلك قال الله تعالى: «و قضی ربک ألا تعبدوا إلا إياه»^{۱۱}. پس همه عباد الله اند و عبادت می کنند اسمائی را که حاکم است بر ایشان. پس همه عبادت او می کنند از روی اسمائی [۱۱۷-پ] که حاکم است بر ایشان.

فکل عقد علیه شخص بحله من سواه عقد

«عقد» اینجا به معنی عهد باشد کقوله تعالی: «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود»^{۱۲} ای بالعهود السابقة.

پس معنی آن باشد که هر عقدی که بر وی شخصی است از اشخاص، و آن عهدی است در میان او و ربی خاص، حل آن عهد و عقد می کند آنکه او را با رب خاص دیگر که حکم او مخالف حکم رب اول باشد چون رب عبد رحیم مثلا که او مخالف است عبد قهار و منتقم را، و حل عقد او می کند.

یا «عقد» به معنی عقیده باشد یعنی هر شخصی که بر عقیده [ای] باشد مخالفت او می کند آنکه عقیده اش بر خلاف اوست.

فرضی الله عن عبیده، فهم مرضیون، ورضوا عنه فهو مرضی.

پس راضی شد حق — عز و جل — از عباد خود. لاجرم ایشان مرضی باشند از آنکه اظهار مقتضیات اسماء و احکام او می کنند، و راضی شدند عباد از حق. پس حضرت حق مرضی باشد از آنکه حق — سبحانه و تعالی — اعطا می کند آنچه از او طلب می کنند از ایجاد در عین و اظهار کمالاتی که در کتم عدم مخفی بود بردست اسماء حسنی.

برده کامل بر همه عالم سبق حق از او راضی و او راضی ز حق یافته از فیض حق گنج وجود از وجودش گشته ظاهر فضل وجود

فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال والأمثال أضداد لأن المثلین لایجتمعان إذ لا

یتمیزان.

یعنی: متقابل گشتند حضرت ربوبیت و حضرت عبودیت که حضرت وجوب و امکان نیز خوانند بطریق تقابل امثال. چه این هر دو حضرت در وجود الهی مشارک اند و مختلف در تعین و اعتبار. و هر یک در راضی و مرضی بودن مماثل دیگری. پس تقابل ایشان تقابل امثال باشد.

- ۵ و تقابل امثال عبارت است از تباین و تمایز امرین، با وجود اتحاد و تشارک در حقیقت واحده. و امثال را اضداد داشتن از برای عدم اجتماع امثال است چون اضداد؛ چه مثلین با وجود اشتراک در حقیقت جامعه بی اعتبار تباین مثلین نتواند بود. لاجرم مجتمع نشوند؛ چه اگر مجتمع شوند از یکدیگر متمیز نباشند، و حالانکه هر چه موجود است در اعیان متمیز است از دیگری.

- ۱۰ و ما ثم إلا متمیز.
و اینجا غیر متمیز نیست.

و شیخ - قدس الله سره - چون اول وجود امثال و اضداد اثبات کرد به اعتبار [۱۱۸-ر] کثرت خواست که نفی مماثلت و ضدیت کند به اعتبار وحدت ذاتیه. لاجرم فرمود:

- ۱۵ و ما ثم إلا متمیز فما ثم مثل؛ فما فی الوجود مثل، فما فی الوجود ضد، فإن الوجود حقيقة واحدة و الشيء لا يضاد نفسه.

یعنی: چون هر چه در وجود است متمیز باشد از غیرش، از روی اوئی او. لاجرم هیچ چیز را در خارج مثل نباشد از کل وجوه. و چون چیزی را در خارج مثل نباشد در مطلق وجود هم مثل نباشد؛ چه آنچه در عقل است هم ممتاز است به تعین معنوی از غیرش.

- ۲۰ و چون در عقل و در خارج مثل این نباشد در این هر دو ضد نیز نباشد از آنکه وجود حقیقت واحده است و ضدان عبارت اند از حقیقتین مختلفین، که متساوی باشند در قوت و ضعف.

- و حقیقت واحده ممکن نیست که متضاد نفس خود باشد، و ایضاح و تلخیص این معانی آنست که حضرتین متقابلتین را دو اعتبار است: اعتبار حقیقت جامعه بینهما و اعتبار تغایر. پس به اعتبار وحدت حقیقت هر دو نه تماثل و تضاد باشد و نه ربوبیت و عبودیت. و به اعتبار تغایر بینهما تماثل و تضاد متحقق شود و ربوبیت و عبودیت حاصل گردد.

پس حکم به وجود اثینیت به اعتبار کثرت صحیح باشد، و حکم به عدم دوگانگی به اعتبار وحدت صحیح بود. و اول مناسب عالم است و ثانی مناسب وجود که حق است. بیت:

مشهود شهود اهل حق جز حق نیست جز حضرت ذات اول مطلق تیسست
بحری است محیط جمله آن حضرت ذات چیزی نه که در محیط مستغرق نیست

۵

فلم یبق إلا الحق لم یبق کائن فما ثم موصول ومائم بائن
بذا جاء برهان العیان فما أری بعینی إلا عینه إذ أعاین

یعنی: چون مرتفع شد امثال و اضداد، و ظاهر شد وحدت وجودش، باقی نماند غیر حق، و فانی شد در وی عالم. لاجرم در اینجا نه واصل باشد و نه موصول، و نه مفارق بود و نه مواصل، از برای استهلاک همه در عین وحدت حقیقه، آری؛ بیت:

۱۰

ذاتی که نماینده به چندین صور است پیوسته زخود بسوی خود در سفر است
من در عجبم که هادی و کمره کیست چون اوست که راه وره و راهبر است
برهان عیانی و مشاهده کشفی شاهد صدق است بر آنچه ذکر کرده شد.
لاجرم به دو چشم بصر و بصیرت در هنگام معاینه [۱۱۸-پ] و مشاهده موجودات در عقل و در خارج جز عین حق و ذات او را نمی بینم.

۱۵

آری عارفان بعد از عروج بدین معراج متفق اند بر اینکه در وجود غیر از حضرت حق مشهود نیست، ولیکن بعضی را این حال عرفان علمی است و بعضی را عرفان کشفی و ذوقی. شیخ عطار گوید:

مرد رادردیده اینجا غیر نیست زانکه اینجا کعبه نی و دیر نیست

۲۰

*

در مذهب اهل کشف و ارباب شهود عالم همه نیست جز تفصیل وجود
چندین صور از چه ظاهر اری نمود چون درنگری نیست بجز یک موجود

«ذلک لمن خشی ربه» آن یگونه لعلمه بالتمیز.

تتمیم آیه است، و چون تکلم در مقام جمع بتقدیم رسید شروع کرد که در مقام فرق بعد الجمع تکلم کند.

۲۵

چه محقق آنست که اعطای حقوق جمیع مقامات کند تا عقیده هیولی همه اعتقادات گردد و در مقامی از مقامات وقوف نکند و مقید نشود. لاجرم می گوید: این راضی و مرضی بودن که عبارت از مقام رضا است حاصل نمی شود مگر کسی را که

بترسد از پروردگار خود، و انقیاد حکم او کند به قیام در مقام عبودیت از برای ادراک او تمییز مقام خود را از مقام ربّش؛ چه خشیت تواضع است و تذلل مرعظمت رب را. و این بنده ظاهر نشود به مقام ربوبیت تا عین رب باشد تا دعوی کند که من اویم چنانکه اهل شطح به اظهار این معنی قیام می نمایند. قال تعالی معاتباً للمسیح و تنبیها للعباد: «انت قلت للتاس اتخذونی و اقمی الهین من دون الله»^{۱۳}.

۵

و فرق در میان محقق و در میان اهل شطح آنست که چون هر یکی ظهور به مقام ربوبیت کند، محقق اظهار این مقام نکند مگر وقتی از اوقات نه از غلبه وحدت، بل از اعطای حق هر مقامی از مقامات.

و اگر او را گویند: بنده ای، اعتراف کند و رجوع نماید به مقام عبودیت از ربوبیت، بلکه گوید: «الهی! اگر یکبار گویی بنده من، از عرش بگذرد خنده من». ۱۰
اما اهل شطح مغلوب باشد به حکم مقام و قادر نباشد به رجوع. پس غیرت ایشان را به قهر مواخذه کند.

و معلوم است که تقید به مقامی و عدم رجوع از او خالی از شوب کدورت هستی موهوم نیست؛ لاجرم محقق در مخاطبه اهل شطح و طامات می گوید:

جهدی بنمای تا دویی برخیزد و رهست دویی به رهروی برخیزد ۱۵
تواونشوی ولیک اگر جهد کنی جایی برسی کز توتویی برخیزد
دلنا [۱۱۹-] علی ذلک جهل اعیان فی الوجود بما آتی به عالم.

یعنی: دلیل و راهنمای ما گشت در علم تمییز بین المقامین جهل بعضی اعیان موجودات، و نا دانستن او آنچه را عالم بالله باز می نماید، گاهی از تمییز در میان مقام ربوبیت و عبودیت و گاهی ظهور به ربوبیت با وجود مراعات ادب. و این ۲۰
مثل آن سخن است که می گویند: «تعلمت الأدب ممن لا ادب له». من ادب آموختم از بی ادب.

و در بعضی نسخه ها «لما دلنا» است لاجرم جواب «لما» قول اوست که می فرماید:

فقد وقع التمييز بين العبيد، فقد وقع التمييز بين الأرباب. ۲۵
پس تمییز واقع شد در میان عبید، لاجرم تمییز واقع شد در میان ارباب؛ چه

تمییز عبید معلول است مر تمییز ارباب را. و وجود معلول دلالت می کند بر وجود علتش. لاجرم تمییز در میان ارباب و عبید نیز متحقق شود چه علل مغایر معلولات اند.

و لولم يقع التمییز لفسر الاسم الواحد الالهی من جمیع وجوهه بما یفسر الآخر. و المعز لا یفسر بتفسیر المذل إلى مثل ذلك.

و اگر در میان ارباب که اسماء الهی اند تمییز واقع نشود هر آینه یک اسم تفسیر کرده شود از جمیع وجوهش به تفسیر اسم دیگر. و حالانکه «معز» را تفسیر دیگر است و «مذل» را دیگر، و «هادی» را تفسیر دیگر است و «مضل» را دیگر.

لکنه هو من وجه الأحدیة كما تقول فی کل اسم إنه دلیل علی الذات و علی حقیقته من حیث هو. فالسمی واحد: فالمعز هو المذل من حیث المسمی، و المعز لیس المذل من حیث نفسه و حقیقته، فإن المفهوم یختلف فی الفهم فی کل واحد منهم^{۱۱}.

ولکن معز مذل است از وجه احدیت ذات حق؛ چه هر اسم دالّ است بر ذات احدیت، از آنکه اسم عبارت است از ذات یا صفتی خاصه از صفات. پس مسمائی که ذات است در همه یکی است و صفات مختلفه، و مفهوم هر یکی از معز و مذل مختلف؛ چه اگر اعتبار کرده شود در مفهوم مجموع ذات و صفت، از وقوع اختلاف چاره نیست. و اگر اعتبار کرده شود جزوی که تمییز بدان واقع است هم از اختلاف گزیر نباشد. و اگر اعتبار ذات کرده شود فقط؛ پس مسمائی هر یکی عین مسمائی دیگری باشد.

فلا تنظر إلى الحق وتعریه عن الخلق

ولا تنظر إلى الخلق وتکسوه سوی الحق

تفریع است بر قول اول که فرمود: «لکنه هو من وجه الاحدیة». یعنی: نظر مکن [۱۱۹-پ] به حق بر وجهی که او را موجود خارجی پنداری مجرد از اکوان و منزّه از مظاهر خلقیه و عاری از مظاهر و صفاتش. و نظر مکن به خلق بر وجهی که او را کسوتی جز حق بیوشانی به اینکه خلق را مجرد از حق پنداری و مغایر اودانی از کل وجوه و بیوشانی بر خلق لباس غیریت. و قد قال الله تعالی: «و هو معکم اینما کنتم^{۱۵}»؛ بلکه نظر کن به سوی حق در خلق تا وحدت ذاتیه را در کثرت خلقیه

(۱۴) پا، قا: منهما.

(۱۵) س ۵۷ ی ۴.

مشاهده نمائی و کثرت خلقیه را در وحدت ذاتیه معاینه بینی. بیت:

معنی خفی مشکل مغلق بین حق را در خلق و خلق را در حق بین
اورا که ز تقیید وز اطلاق بریست در صورت هر مقید و مطلق بین

ونزهة و شتبه وقم فی مقعد الصدق

۵ یعنی: تنزیه کن حق را که در خلق است بحسب مقام احدیتش از هر چه در وی شائبه کثرت امکانیه و نقصان است. و تشبیه کن اورا به همه صفات کمالیه، چون سمع و بصر و ارادت و قدرت.

پس اگر جمع کنی در میان تنزیه و تشبیه، چنانکه عادت کاملان است اقامت کرده باشی در مقعد صدق که آن مقام جمع است در میان کمالین. بیت:

۱۰ آنجا که توئی چه جای اوئی و توئی اوئی و توئی نباشد الا زدویی
فی الجمله اگر هست تناقض ورنیست هم جمله و هم منزله از جمله توئی

وکن فی الجمع إن شئت و إن شئت ففی الفرق

۱۵ یعنی: هرگاه که وحدت حقیقت وجودیه را معلوم کردی و به ذوق در یافتی که خلق حق است از وجهی، و حق خلق است از وجهی به حکم مقام معیت؛ و ملاحظه نمودی که خلق خلق است و حق حق در مقام فرق مطلق؛ و به کشف و عیان دیدی که همه حق است بی خلق در مقام جمع مطلق، و همه خلق است بلا حق در مقام فرق مطلق. و متحقق گشتی بدین مقامات خواه در مقام جمع باشی و خواه سخن از مقام فرق بگویی در اخلاص و توحید مضر نیست. و خواجه - قدس الله سره - در این رباعی داد این مقامات داده اند که:

۲۰ خلق است و حق است جمله خلق و همه حق قیدی نه و هم مقید و هم مطلق
خاموش کن و دم مزنی ای مستغرق کاینجا چو در افتاد نژد مرد نطق

تحز بالکل - إن کل تبدی - قصب السبق

۲۵ یعنی: اگر داد این مقامات [۱۲۰-ر] داده باشی، و به هر یکی متحقق گشته، پس در این هنگام اگر هر یک از عبید با وی شود و قصد قصب سبق کند تو حیارت و احاطت کل کمالات ایشان توانی کرد از آنکه تو در مقام معیت با هر سابق سابقی، و با هر لاحق لاحق، و قایل به کل مراتب و عابد حق در همه مواطن.

«تحز» جواب شرط است که آن «ان کل تبدی» است، و لهذا بی «واو»

آورد.

فلا تفسنی ولا تبقی ولا تفسنی ولا تبقی

چون محقق شد که حقیقت حق است فی الحقیقه، و حق ابداً فانی نمی گردد بدانی که تواز جهت حقیقت هرگز فانی نمی گردد.

و چون دانستی که حق را ظهورات است در مراتب مختلفه اش بحسب تنزلات و معارجش، و به این ظهورات حاصل می شود مظاهر خلقیه، و هر یک از این مظاهر دایمی نی، هر آینه در یابی که تواز روی خلقت باقی نمی مانی، بلکه متبدل می شود انیات تو در هر آنی بحسب نشأت دنیویه، و مواطن تنزلاتش و مواطن آخرت نیز. کما قال الله تعالی: «بل هم فی لبس من خلق جدید»^{۱۶}.

و چون دانستی که حق ازلاً و ابداً ظاهر است افنا نمی کنی اعیان وجودیه را مطلقاً؛ چه اینها مظاهر او بند، و ابقا نیز نمی کنی مطلقاً از برای فنا و استهلاك این مظاهر دائماً در عین وجود که حق است، و در هنگام تجلی واحد قهار در روز قیامت. کما قال الله تعالی: «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار»^{۱۷}.

یا معنی آن باشد که افنا نمی کنی اعیان وجودیه را از حیث تعیناتش؛ چه از این روی فانی است در ازل، و ابقا نمی کنی از روی حقیقتش، از آنکه حق باقی است لم یزل. لذلك قيل: «الفانی فان لم یزل * و الباقي باق فی الازل». آری، بیت:

پیش از این دیدی جهان چون بود در کتم عدم هم بر آن حال است حالی همچنان انداخته

ولا یلقی علیک الوح سی فی غیر ولا تلقی

یعنی: چون در وجود فی الحقیقه غیر حق نباشد پس وحی که بواسطه عبودیت تواز جهت حق بر تو القا کرده می شود فی الحقیقه ملقی در حق غیر نباشد بلکه ملقی بر نفس او باشد از مقام جمع بر مقام تفصیلش. و تو نیز القا نمی کنی این وحی را به ربوبیت خود، مگر در حق نفس خویش؛ چه همه عباد مظاهر حقیقت تو اند و تو مقام جمع ایشانی، و ایشان تفصیل تو.

تفصیل وجود مطلق آمد عالم تفصیل ز مجمل نه زیاد است و نه کم

تفصیل وجود متصف بین به حدوث موصوف نگر وجود مطلق به قدم

(۱۶) س ۵۰ ی ۱۵

(۱۷) س ۴۰ ی ۱۶

الثناء بصدق [۱۲۰-ب] الوعد لابصدق الوعد، والحضرة الالهية تطلب الثناء
المحمود بالذات فيثنى عليها بصدق الوعد لابصدق الوعد، بل بالتجاوز.

چون حضرت حق - سبحانه و تعالی - اسماعیل را - علیه السّلام - به وعد
ثناش کرد که «وكان صادق الوعد»^{۱۸}. شیخ - قدس الله سره - شروع کرد به بیان
اسرار صدق وعد در این حکمت، چنانکه بیان اسرار رضا بتقدیم رسانید. و ثنای عقلاء
عادتاً در مقابله خیرات مثنی علیه است نه در مقابله شرورش؛ چه ثنا کسی را گویند
که مصدر نفع و نعم باشد نه مصدر ضرر و نقم.

پس هر که وعده کند به خیر، و به انجام وعده قیام نماید مدحت و ثنا را
شاید، و اگر ایعاد کند به مجرد وعید، مستحق ثنا نشود. و چون عفو کند و تجاوز از ایعاد
نماید سزاوار ثنا آید. و لهذا ارسطو در کتاب طویل خویش به اسکندر بن فیلقوس
نوشت که: «صن وعدک عن الخلف فانه شین وثبت وعیدک بالعفو فانه زین». بیت:

شاهها ملکا قد فلک را	جز بهر سجود خم نکردی
بر من که پرستشت نکردم	وز نا کردن آن ستم نکردی
آن چیست که ازیدی نکردم	وان چیست که از کرم نکردی
گفتی که دهم سزای جرمت	چون وقت رسید هم نکردی

و ذات الهیه از آن روی که منبع خیرات و معدن مبرات است، طلب ثنا
می کند از بندگان خود بالذات؛ از آن روی که ایشان را از عدم به وجود آورد و حلل
کمالات شان بپوشانید و مظاهر اسماء و صفات شان گردانید.

و شرور امور اضافیه از آنکه عبارت است از عدم ملایمت مرطباع را. پس شرّ
بودن شرّ به نسبت با ذات نیست، چنانکه حضرت رسالت - علیه السّلام - در دعای
خود بدین معنی تنبیه نمود: «و الخیر کله بیدیک و الشرّ لیس إلیک». قال الله
تعالی: «ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسك»^{۱۹}؛ بل به
نسبت با ذات همه معدود است از خیرات؛ چه اینها وجودات خاصه اند ظاهر شده در
این مظاهر لذلك اردفه بقوله تعالی «قل کل من عند الله». یعنی حسنات منسوبه به
حق تعالی و سیئات مضافه به نفس تو، همه آن صادر است از حق سبحانه؛ لاجرم همه

(۱۸) س ۱۹ ی ۵۴.

(۱۹) س ۴ ی ۷۹.

در نفس خویش خیرات اند، و لهذا مقتضای اسماء الله گشتند اگر چه بعضی به نسبت توشروور است.

«فلا تحسبن الله مخلف وعده رسله» لم یقل و وعیده، بل قال « و تجاوز عن

سیئاتهم» مع أنه توعد على ذلك. [۱۲۱- ر]

حضرت الهی فرمود که: گمان مبر که حق — سبحانه و تعالی — اخلاف کند وعده را که به نسبت با رسل خود کرده است و نگفت که وعید خود را نیز خلاف نمی کند، بلکه سیئات بندگان را در می گذراند با وجود آنکه وعید بدان لاحق است و تجاوز عن السيئات عام است به نسبت با اهل جنت و نار؛ اما به نسبت با اهل جنت ظاهر است چون تجاوز حق از ذنوب وجودات و افعال و صفات ایشان. کما قال؛ شعر:

وقلت فما اذنبت قلت مجيباً وجودك ذنب لا يقاس به ذنب

و اما به نسبت با اهل نار از مؤمنین به اخراج ایشان است به شفاعت شافعیان، و به نسبت با کافران معذب ساختن عذاب در حق ایشان یا به رفع عذاب مطلقاً، چنانکه در حدیث آمده است که «تنبت فی قعر جهنم الجرجير»، یا به اعطاء صبر بر محن و بلايا و شداید رزایا. پس با عذاب الفت گیرند و الم کمتر یابند.

فأئني بأنه «كان صادق الوعد».

پس حق — سبحانه و تعالی — ثنا گفت بر اسماعیل که صادق الوعد بود از روی وفا بر عهود سابقه به ابراز کمالات مودعه در وی، و به عبادت پروردگار خویش صار مرضياً عنده.

وقد زال الإمكان في حق الحق لما فيه من طلب المرجح.

یعنی: زایل گشت در حق حق — سبحانه و تعالی — امکان وقوع وعید؛ چه حق — سبحانه و تعالی — در کلام مجید وعده کرد به تجاوز که «تجاوز عن سيئاتهم»^{۲۰}، و قال: «ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ويعفو عن كثير»^{۲۱} أي من السيئات.

و وقوع وعده واجب است و آن تجاوز و عفو و غفران است. پس امکان وقوع وعید زایل شود؛ چه وقوع یکی از دو طرف ممکن بی مرجح ممکن نیست و طالب وعید

(۲۰) س ۴۶ ی ۱۶.

(۲۱) س ۴ ی ۴۸.

جز گناه نی، و گناه مرتفع به تجاوز. پس سبب وقوع وعید زایل گردد و عدم علت موجب عدم معلول و وعید نیست مگر از برای تخویف و ابقا و ایصال هر یک از ایشان به کمالاتش. لذلک قال الله تعالی: «وما نرسل بالآیات الا تخويفا و لعلمهم ینفقون» ۲۲. و قال بعض اهل الکمال:

۵ واتى اذا اوعدته أو وعدته * لمخلف أیادی و منجز موعدی
از آنکه ثنا گفته نمی شود به وفای ایعاد، بلکه موجب ثنا تجاوز است و حضرت حق طالب ثنا است. پس واجب [۱۲۱-پ] باشد وفا به وعده عفو و مغفرت و تجاوز، و منتفی گردد امکان آنچه وعید بدان لاحق شده است. و قیصری در این مقام می فرماید؛

شعر

۱۰ یامن بلطف جماله خلق الوری حاشاک ان ترضی بنار تحرق
انت الرحیم بکل من اوجدته ولاجل رحمتک العیمة تخلق
ان کنت منتقما فانت مؤدب و معذبا ان کنت انت المشفق
فاجعل عذابک للعباد عذوبة وارحم برحمتک التی قد تسبق
ای رحمت و اسعت پناه همه کس لطف و کرم تو عذر خواه همه کس
۱۵ بر عفو تو اعتماد دارم هر چند بیش است گناهم از گناه همه کس

✽

در فقر من فقیر درویش نگر در عجز من بی کس دل ریش نگر
در جرم من و نا کسی من منگر در رحمت و لطف سابق خویش نگر
و اگر ترا خلجان خاطر باشد که شرک معفو نیست، پس وقوع متعلق وعید واجب باشد،
۲۰ پس نفی امکان ممکن نباشد. جواب این بعد از شرح ابیات بتقدیم خواهد رسید.

فلم یبق إلا صادق الوعد وحده وما لوعید الحق عین تعاین

یعنی: چون زایل شد سبب و عید، غیر تحقق وعد باقی نماند، چه حق صادق است در وعد خود. و باقی نماند وعید حق را عینی که معاینه دیده شود از برای زوال آن در حق عاصیان به عفو و غفران. و اما در حق کافران و منافقان به انقلاب عذاب در حق ایشان به نوعی نعیم که مناسب باشد.
۲۵

وإن دخلوا دار الشقاء فانهم علی لذة فیها نعیم مباین

و اگر چه به دار شقاوت در آیند اما در آنجا لذتی یابند. و نعیم آن مکان مبین نعیم جنان باشد از آنکه نعیم نفوس طیبه جز به طبیات نباشد و نعیم نفوس خبیثه جز به خبیثات نتواند بود چون التذاذ جعل به قاذورات و تألم او به طبیات. قال الله تعالی: «الطبیات للطیبین و الطیبون للطبیات و الخبیثات للخبیثین و الخبیثون للخبیثات»^{۲۳}.

نعیم جنان الخلد فالأمر واحد و بینهما عند التجلی تباین

یعنی: مبین است نعیم دوزخ نعیم جنان خلد را. پس امر یکی است و تباین در میان هر دو بحسب تجلی است یعنی تجلی الهی بر سعاد و اشقیاء در اصل جز واحد نیست. کفوله تعالی: «وما أمرنا إلا واحدة کلمح بالبصر»^{۲۴}. [۱۲۲]-ر

و تعدّد و تباین واقع نمی شود مگر بحسب قوایل، پس هر یکی از قوایل اخذ می کند از او بحسب استعداد و قابلیتش. چون یک آب که از آسمان نازل می شود و در موضعی شکر و در موضعی حنظل می گردد. بیت:

ز یک جوی اگر روضه ای آب خورد چو روید از او سنبل و شاخ ورد
نه این یک بود سرخ و آن یک سیاه از این سان بود فیض الطاف شاه
بسمی عذاباً من عذوبة طعمه و ذاک له کالقشر والقشر صاین

یعنی: نعیمی که اهل شقاوت راست عذاب تسمیه کرده می شود بواسطه عذوبت طعمش به نسبت با ایشان؛ چه عذاب در اصل مأخوذ است از عذب. و این لفظ عذاب مر عذب را بمنزله قشر است، و قشر نگاه دارنده مغز از آفات. پس لفظ عذاب صیانت معنی خود می کند از محجوبان که غافل اند از حقایق اشیاء.

چون فارغ شدیم از حل ترکیب و معنای او، شروع کنیم در تحقیق کلام و مبنای او؛ از آنکه بیان این حقایق از اهمّ مهمات است، و کم است آنکه عارف اصول این مقالات است. لاجرم می گوئیم:

بدانکه مقامات کلیّه جامعه مرجع عباد را در آخرت سه مقام است، و هر یکی از این مقامات مشتمل بر مراتب بی نهایت. و آن مقامات جنت است و نار و اعراف که در میان هر دو است. چنانکه کلام الهی بدین ناطق است.

(۲۳) س ۲۴ ی ۲۶. قرآن کریم: «الخبیثات للخبیثین و الخبیثون للخبیثات و الطبیات للطیبین و الطیبون للطبیات».

(۲۴) س ۵۴ ی ۵۰.

و بر هر یکی از این مقامات اسمی است حاکم که طلب می کند به ذات خود اهل این مقام را، چه ایشان رعایای اویند، و عمارت این ملک به این رعایا است. و وعد شامل است مرکل را؛ چه وعده در حقیقت عبارت است از ایصال هر یک به کمال معینی که او راست ازلاً. پس همچنانکه موعود بها است نار و اعراف نیز موعود بهما است.

۵

و ایعاد نیز شامل است مرکل را، از آنکه اهل جنت می درآیند در وی به جاذب و سائق. قال تعالی: «وجاءت کل نفس معها سائق وشهید»^{۲۵}.

و جاذب مناسبت جامعه است در میان هر دو بواسطه انبیا و اولیا، و سائق حضرت رحمان است به ایعاد و ابتلاء به انواع مصایب و محن؛ چنانکه جاذب به سوی نار مناسبت جامعه است در میان آتش و اهلش و سائق شیطان.

۱۰

پس عین جحیم موعود لهم است نه متوعد بها، و وعید غذایی است که [۱۲۲-ب] متعلق می شود به اسم منتقم. و احکام او ظاهر نمی شود مگر در پنج طوایف؛ چه اهل نار یا مشرک است یا کافریا منافق یا عاصی از مؤمنین. و این منقسم می شود به موحد عارف عامل و به محجوب جاهل.

۱۵

و چون مسلط شود سلطان منتقم بر ایشان، معذب شوند به نیران جحیم. کما قال تعالی: «وأحاط بهم سرادقها * و نادوا یا مالک لیقض علینا ربک قال انکم ما کئون * فلا یخفف عنهم العذاب ولا هم ینصرون * اخسؤا فیها ولا تکلمون»^{۲۶}.

و چون سالها و احقاب در آن الم [بمانند] و عذاب بر ایشان بگذرد، معتاد شوند به نیران و غافل گردند از نعیم رضوان. قالوا: «سواء علینا أجزعنا أم صبرنا مالنا من محیص»^{۲۷}. پس در این حال رحمت بر ایشان متعلق شود و عذاب مرتفع گردد.

۲۰

یا آنکه عذاب به نسبت با عارف که بواسطه مناسبت اعمالش به آتش در آمده است عذب است از وجهی؛ اگر چه عذاب باشد از وجهی دیگر. کما قیل:

وتعذیبکم عذب و سختکم رضی و قطعکم وصل و جورکم عدل

چه او مشاهده معذب می کند در تعذیش. پس تعذیب او را سبب شهود حق گردد. و

این اعلی نعیم است در حق امثال او. آری بلاء نیکو بود چون در میان بلا او بود. بیت:

۲۵

(۲۵) س ۵۰ ی ۲۱.

(۲۶) س ۱۸ ی ۲۹، س ۴۳ ی ۷۷، س ۲ ی ۸۶، س ۲۳ ی ۱۰۸.

(۲۷) س ۱۴ ی ۲۱.

غم و اندوه دلبر را چه شادیهاست اندر پی جراحتهای جانان را چه راحتهاست پنهانی و به نسبت با مجربان که غافل اند از لذات حقیقیه، هم عذاب است از وجهی؛ چنانکه در حدیث آمده است که بعضی اهل نار ملاعبه با آتش کنند. و ملاعبه از تلذذ منفک نیست اگر چه بواسطه عدم دخول به جنت اعمال که حور و قصور است معذب باشد. ۵

و به نسبت با قومی که استعداد ایشان مستدعی بعد است از حق، و مستلزم قرب به آتش، هم عذاب باشد اگر چه در نفس امر عذاب بود. چنانکه مشاهده می افتد که بعضی سواعد خویش می برند و خود را از قلاع می اندازند و داغها بر اعضای خود می نهند و تن در عقوبتها می دهند و بدان افتخار می نمایند.

و به نسبت با منافقان که ایشان را هم استعداد کمال هست و هم استعداد نقص، عذاب اگر چه الیم باشد از برای ادراک کمال و عدم وصول بدو، و لکن چون استعداد نقص شان غالب باشد رضا به نقصان دهند و بعد از انتقام منتقم [۱۲۳-] تألم از ایشان زایل شود و عذاب^{۲۸} به عذب منقلب گردد. چنانکه مشاهده می کنیم از کسی که اولاً رضا به امر خسیس نمی دهد. بعد از آن چون دردی واقع شود و بدان مبتلاء گردد و مکرر شود صدور آن امر خسیس از او، بدان امر الفت گیرد و معتاد گردد و بدان افتخار نماید بعد از آنکه مدتها استقباح او می کرد. ۱۰ ۱۵

و به نسبت با مشرکان که عبادت غیر حق می کنند پس انتقام می کشد از ایشان منتقم، از برای حصر ایشان حق را در آنچه عبادت می کنند و مقید ساختن ایشان اله مطلق را. اما از روی ظهور وجود حق در مظاهر چون به هر چه روی آرند روی به حق دارد از محض لطف و فضل الهی، عذاب ایشان به عذب منقلب گردد. ۲۰

و به نسبت با کافران اگر چه عذاب عظیم باشد اما چون استعداد ایشان مقتضی آن عذاب است بواسطه رضا بدان حال، الم عقوبت و نکال کمتر ادراک کنند. چون گلخنی که او افتخار می کند به آنچه در وی است، اگر چه به نسبت با کسی که طالب مرتبه عظمی و دولت کبری باشد این رتبه بلای عظیم و عذاب الیم نماید. ۲۵

و انقطاع عذاب به شفاعت شافعین موعود است و شفیع بودن ارحم

الراحمین بعد از همه شفعاء معهود. چنانکه در حدیث آمده است، و به مقتضای «سبقت رحمتی غضبی» انطفاء نار و ارتفاع عذاب او، واسطه رستن جرجیر^{۲۹} شود در قعر جهنم.

و ظاهر آیات که در حق این طوایف به تعذیب آمده است همه حق است، و کلام شیخ منافی آن نیست چه عذاب بودن چیزی از وجهی منافی عذب بودن او نیست ۵ از وجهی دیگر. و بسط کلام در این مقام از برای آن کرده شد تا آنچه اولیاء الله از مشاهده خود خبر می دهند هر کس مبادرت به انکار نکنند. بیت:

هر چیز که روی می نماید از غیب پاک است و لطیف است و منزّه از عیب
ای منکر اگر تو نیز اینجا برسی بینی که چنین است بلا شبهه و ریب ۱۰

فص حکمة روحیه فی کلمة یعقوبیه

ظاهر آنست که روح مفتوح الرء است و آن راحت است، و ایراد این به ملاحظه قول اوست سبحانه از لسان یعقوب — علیه السّلام — که «یا بنی اذهبوا فتحسبوا من یوسف و أخیه و لا تأسوا من روح الله انه لا یائس من روح الله [۱۲۳-پ] إلا القوم الکافرون»^۱.

چنانکه در حکمت هر نبی ذکر کرده می شود آنچه در حق او در تنزیل وارد است و سبب تعرض به این کلمه بحسب خصوصیت آنکه شیخ در این حکمت بیان می کند احوال دین را از انقیاد و جزاء و عادت. و به هر یکی از اینها راحت حقیقیّه حاصل است و روح دایم سرمدی واصل؛ اما به انقیاد ظاهر است، چه هر که انقیاد اوامر حق کند و انتهای از نواهی او پیش گیرد، بطریق استسلام روی به سوی حق آرد، درجه علیا و راحت قصوی در یابد اما به جزاء، چون انسان شناسد که جزاء مرتب بر اعمال اوست و از مقتضیات ذات و استعدادات او اگر چه وجود و خلق آن جزاء از حضرت حق باشد هر آینه بدین معرفت راحت عظیمه او را حاصل آید. زیرا که می داند که آنچه بدو می رسد از روح و راحت و رنج و مسمات از نفس و ذات اوست لاجرم حمد نگوید مگر ذات خود را، و مواخذه نکند مگر نفس خود را.

اما حصول راحت به عادت نیز ظاهر است، چه انسان هرگاه که اعتیاد کند به چیزی از آن امر معتاد، لذت و راحت یابد.

و می شاید که کلمه «روحیه» مضموم الرء باشد. چه معانی ثلاث که مفهومات دین است همه از شأن روح است که مدبّر بدن است. پس در میان هر دو مناسبت متحقّق باشد.

و تخصیص حکمت روحیه به کلمه یعقوبیه از آن جهت است که یعقوب — علیه السّلام — علم انفس و ارواح حاصل نموده بود، و کشف روحانی داشت. و لهذا گفت: «لا تأسوا من روح الله»^۲. چه در مقام روح خویش لقای یوسف و

برادرش را به وجدان اجمالی درمی یافت. کما قال: «انی لاجد ریح یوسف»^۳؛ اما وجدان عیانی تفصیلی نداشت از این روی چشمان او از حزن سپید گشت. واللّه اعلم.

الدین دینان، دین عندالله وعند من عرفه الحق تعالی ومن عرف من عرفه الحق. و دین عند الخلق، وقد اعتبره الله. فالدين الذي عندالله هو الذي اصطفاه الله و أعطاه الرتبة العليا على دين الخلق فقال تعالى «ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بنى إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون»، [أى منقادون إليه].

بدانکه دین را از روی لغت مفهومات است که به طریق اشتراک لفظی بر آن اطلاق کرده می آید. و آن انقیاد است و جزاء و عادت. و در شرع همه این مفهومات ثلاث [۱۲۴-ر] معتبر است از برای آنکه انسان تا انقیاد احکام الهی ظاهراً و باطناً نکند و به اتیان اوامر و انتها از نواهی قیام ننماید، و جزای اعمال و روز جزا را معتقد نشود و ثواب مطیع و عقاب عاصی را محقق نداند، مؤمن نباشد. پس دین جامع باشد معانی ثلاث را.

و دین خالی نیست که صادر باشد از حضرت جمع الهی به ارسال انبیاء علیهم السلام- یا صادر شود از حضرت تفصیل.

و اول دینی است که حق - سبحانه و تعالی - آن را برگزیده است، و آن را به انبیا عطا داده و ایشان را شناسای آن ساخته و باقی مؤمنان را بواسطه ایشان شناسا گردانیده. و بدین تعریف و تبلیغ رسالت و تبیین دین حجت حق بر خلق گشتند.

و دوم آنکه ارباب هدایت به نور حق و اصحاب تفکر در عالم امر و خلق از نزد خود تکلیف و الزام کنند بر نفس خویش مشقت را به سبب شناختن مقام عبودیت خود، و عرفان رتبه ربوبیت حق به انواری که لامع گشته باشد از بواطن نقیه و لایح شده از اسرار زکیه ایشان، و بار عبودیت بر نفس خویش نهند، و داد ریاضت و مجاهدت دهند تا به شکر نعم پروردگاری که خلق ایشان کرده است و هدایت داده قیام نموده باشند. کما قال تعالی: «و رهبا نیه ابتدعوها ما کتبناها علیهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فاتینا الذین آمنوا منهم اجرهم و کثیر منهم فاسقون»^۴.

یعنی: بعضی ابتداع رهبانیت کردند و به ریاضت و مجاهدت روی آوردند و ما آن

(۳) س ۱۲ ی ۹۴.

(۴) س ۵۷ ی ۲۷.

عبادت بر ایشان تقدیر نکردیم مگر از برای ابتغای رضوان الله. پس ایشان حق رعایت آن عبادت بتقدیم نرسانیدند، لاجرم هر که ایمان آورد بدین عبودیت از انوار قدسیه و کمالات نفسیه که اخلاق شریفه و ملکات فاضله است اجرا و در کنارش نهادیم و به قدر مجاهده دولت مشاهده اش دادیم.

و مراد از قول شیخ که فرمود: «وقداعتبره الله» این است. و بیشتر مردم که عمل بدین عبادت نکردند و به اقامت شرایعی که به لسان انبیا مقرر شده قیام ننمودند موسوم به فسق اند. یعنی خارج اند از اتیان به مقتضای دین و از انقیاد به احکام رب العالمین. و شیخ — قدس الله سره — به عبارت «الدین دینان» الی آخره بدین دو قسم اشارت کرده است. [۱۲۴-پ]

وجاء الدين بالالف واللام للتعريف والعهد؛ فهو دين معلوم معروف وهو قوله تعالى «إن الدين عند الله الاسلام» وهو الانقياد. فالدين عبارة عن انقيادك. و الدين من عند الله تعالى هو الشرع الذي انقذت أنت إليه.

یعنی: لفظ دین در کلام رب العالمین که فرمود: «إن الدين عند الله الاسلام»^۵ به الف و لام که از برای تعریف و عهد است مذکور شد، لاجرم دین معلوم و معروف باشد، چه معهود می باید که معلوم بود عند المخاطب، و این دین معهود عند الله اسلام است و اسلام انقیاد. پس دین عبارت باشد از انقیاد تو، و آنچه عند الله است آن شرع است که توانقیاد او کرده ای. پس فرق باشد میان دین و شرع؛ که دین از عبد است و شرع از حق.

فالدين هو الانقياد والناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله فذلك الذي قام بالدين وأقامه، أي أنشأه كما يقيم الصلاة. فالعبد هو المنشئ للدين والحق هو الواضع للأحكام. فالانقياد هو عين فعلك، فالدين من فعلك. فما سعدت إلا بما كان منك.

پس دین انقیاد است و ناموس شرع. اُعنی حکم الهی که از برای عباد وضع کرده است. پس هر که متصف شود به انقیاد شرع الهی، قایم به دین باشد، واقامت و انشاء دین کرده، چنانکه اقامت صلات می کند. پس عبد منشیء دین است و حق واضع مر احکام را. لاجرم انقیاد عین فعل تست، پس دین از فعل تو باشد. پس سعادت

نیافتی مگر به آنچه از توبه حصول پیوست که آن انقیاد شرع است تا بدانی که؛ بیت:
 گر بکاری خسته ای خود کشته ای ور حریر و قز دری خود رشته ای
 فکما اثبت للسعادة لك ما كان فعلك كذلك ما اثبت الأسماء الالهية إلا أفعاله.

۵

یعنی: چنانکه اثبات کرد سعادت ترا فعل تو، و آن انقیاد است، همچنین اظهار نکرد اسماء الهیه را که آن کمالات ذات است الا افعال او.

۱۰

و باید که از این سخن توهم نکنی که افعال سبب اسماء است از آنکه اسماء علل و مبادی افعال است، اما چون اسماء حقایق الهیه است که مخفی بود از عالمین، و ظهور او حاصل نمی شود جز به آثار و افعال، چنانچه ظاهر نمی شود سعادت عبد و شقاوتش [۱۲۵-۱] الا به افعال او؛ از آنکه افعالش معرفات سعادت و شقاوت است، شیخ - قدس الله سره - اسناد کرد اثبات را به افعال، چه اگر از حق - سبحانه و تعالی - ظاهر نشود لطفی و رحمتی، نزد ما ظاهر نشود که او لطیف است و رحیم، و اتصاف او بدین دو اسم متحقق نگردد.

وهی أنت وهی المحدثات.

۱۵

ضمیر اول عاید است به اسماء و دوم به افعال. یعنی: این اسماء الهیه عبارت است از اعیان ثابته. پس «انت» عبارت است از عین هریکی از موجودات. چنانکه در قول سهل - قدس الله سره - بتقدیم [رسید] که: «ان للربوبية سرا».

۲۰

و «هی انت» خطاب مرعین راست. و می شاید که خطاب مر حقیقت جامعۀ انسانیه را باشد از برای احاطۀ او جمیع اسماء و حقایق عالم را. یعنی این اسماء به اعتبار کل مجموعی توئی، و افعال صادره از او، حوادث است.

۲۵

و ببايد دانست که اسماء را صور علمیه است و آن صور حقایق و اعیان ثابته است. و آن صور گاهی عین اسماست به حکم اتحاد ظاهر و مظهر، و گاهی غیر او. و لهذا گفت: «وهی انت»، یعنی این اسماء عین و حقیقت تست به اعتبار اول.

فبآثاره سَمِّيَ إلهاً وبآثارك سميت عبداً سعيداً.

یعنی: حق به آثارش که مألوه است مسمی شد به اله، چنانکه رب به مربوب مسمی گشت به رب، و انسان به آثار مرضیه خود مسمی است به سعید، و به غیر مرضیه [به] شقی.

فأنزلك الله تعالى منزلته إذا أقمت الدين و انقذت إلى ما شرعه لك.

پس حق در تحقق کمال تو به افعالت ترا تنزیل کرد به منزله نفس خود، چه کمال او به الهیت است، و آن متحقق و ظاهر نمی گردد مگر به افعال و آثار که آن عالم است و مقتضیات عالم.

و هرگاه که اقامت دین کنی به انقیاد اوامر و احکام او که عبارت از شرع است کمال تو حاصل گردد و از سعادت باشی؛ چه حق تعالی ترا تنزیل کرده است در منزله خود که اضافت کرد دین را که فعل تست به نفس خود که: «ان الدین عند الله الاسلام». یعنی دین معتبر در حضرت حق اسلام است پس او دین حق است. و قال: «الا لله الدين الخالص»^۶.

وأسبسط في ذلك إن شاء الله ما تقع به الفائدة بعد أن نبين الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله تعالى.

یعنی: بسط کلام در این مرام که معنی دین است بمشیت حکیم علیم بتقدیم خواهد رسید، و بعد از تبیین دینی که عند الخلق است و حق [۱۲۵-پ] آن را اعتبار کرده است معنی دین و باقی مفهومات او را تقریر خواهیم کردن. فالدين كله لله وكله منك لامنه إلا بحكم الأصاله.

چون دین عبارت از انقیاد است و انقیاد مرخدای را و اوامر و احکام او راست لاجرم دین خدای راست بی شائبه آمیزش که: «الاله الدین الخالص»^۷. و همه دین از تست، چه فعل انقیاد صادر است از تو، نه از حق؛ مگر به حکم اصالت؛ چه توفیق دهنده تو بدین انقیاد بواسطه اتحاد و اعطای قدرت و استعداد اوست. قال الله تعالى: «ورهبانية ابتدعوها».

استشهاد است مردینی را که عند الخلق است. و رهبانیت فعلی است که راهب — یعنی عالم دین مسیحی — از برای خود اختراع کرده است و بر نفس خویش الزام نموده از ریاضت و انقطاع از خلق و توجه به حق.

وهي النواميس الحكمية التي لم يجيء الرسول المعلوم بها في العامة من عند الله بالطريقة الخاصة المعلومه في العرف.

و آن شریعی است که حکمت و معرفت اقتضای آن کرده است، نه آنکه رسولی معلوم من عند الله آن را به عامه عباد آورده باشد، بلکه راهبان بطریقه خاصه

(۶) س ۳ ی ۱۹.

(۷) س ۳ ی ۱۹.

معلومه در عرف ابتداع و اختراع آن کرده‌اند.

فلما وافقت الحکمة والمصلحة الظاهرة فيها الحکم الالهی فی المقصود بالوضع
المشروع الالهی، اعتبرها الله اعتبار ما شرعه من عنده تعالی، «وما کتبا الله
عليهم».

۵ پس چون موافق بود حکمت و مصلحت ظاهر در این نوا میس مر حکم الهی را
در آنچه مقصود است از وضع مشروع الهی، که آن تکمیل نفوس است از روی علم و
عمل اعتبار کرد حق — سبحانه و تعالی — مبتدعات و مخترعات ایشان را، چون اعتبار
شرایع خویش و چون اعتبار آنچه بر عامه بندگان فریضه ساخته است؛ چه این طریق
خواص است نه عوام، از آنکه هر احدی قادر نیست بر تحمل مشاق ریاضت و سلوک بر
طریق خاص. آری؛ بیت:

۱۰ هر کسی را بهر کاری ساختند میل آن اندر دلش انداختند
ولم فتح الله بینة و بین قلوبهم باب العنایة و الرحمة من حیث لا یشعرون جعل فی
قلوبهم تعظیم ما شرعوه یطلبون بذلك رضوان الله — علی غیر الطریقة النبویة
المعروفة بالتعریف الالهی.

۱۵ و چون حق — سبحانه و تعالی — در عنایت و رحمت بر روی دل ایشان بگشاد
از وجه خاصی که ایشان را شعور بدان [۱۲۶] — را وجه و فتح نیست، در دل ایشان
تعظیم نهاد مر آنچه را اختراع کردند، و مشروع ساختند تا بدان رضای حق می طلبند بر
غیر طریقه نبویه که معروف است به تعریف الهی. یعنی بر نهج التزام امور زائده بر
طریقه نبویه. چون تقلیل طعام و منع زیاده از کلام و ترک استیناس و اختلاط باعامه ناس و
اختیار خلوت و ایثار عزلت و کثرت صیام و قلت منام و ذکر علی طریق الدوام؛ نه
۲۰ اختیار آنچه منافی طریقه نبویه باشد، چون شرب حرام و عبادت اصنام.

و در بعضی نسخه [ها] عبارت «علی الطریقة النبویة» است. و این مؤید
معنی مذکور است. و چون ارباب تفسیر درین آیه کریمه: «ما کتباها علیهم إلا ابتغاء
رضوان الله»^۸ گفته‌اند: تقدیر کلام آنست که «ولم یفعلوا بها الا ابتغاء رضوان الله» یعنی
ما واجب نگراندیدیم بر ایشان، و بدین مجاهدات ملتزمه قیام ننمودند مگر از برای طلب
۲۵ مرضات حق. پس «الا ابتغاء» را از محذوف مفعول له داشتند نه از «ما کتباها»،

شیخ — قدس الله سره — از برای مناسبت معنویه مفعول له از «فمارعوها» داشت و گفت: معنی اینست که:

فقال: «فمارعوها»: هؤلاء الذين شرعوها و شرعت لهم: «حق رعايتها» «إلا ابتغاء رضوان الله»

۵ اگرچه زجاج «إلا ابتغاء» را بدل از «ها» ی «ما کتبناها» داشته است، پس بر تقدیر اول عمل بدین واجب نباشد امّا هر که آن را ایجاب بر نفس خود کند اجر یابد. کما قال تعالی: «فأتينا الذين آمنوا منهم اجرهم» و بعضی گفتند: این چون تطوع است اما چون نذر به التزام لازم می گردد.

و كذلك اعتقدوا ؛ «فأتينا الذين آمنوا» بها «منهم اجرهم» «و كثير منهم»: أي من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة «فاسقون» أي خارجون عن الانقياد إليها و القيام بحقها. ومن لم ينقد إليها لم ينقد مشرعه بما يرضيه.

یعنی: عمل کنندگان بدین اعتقاد چنین کردند که عمل بدین واسطه حصول رضوان الهی و رابطه ثواب نامتناهی است. پس ما اجر مؤمنان در کنار ایشان نهادیم و از آن طایفه که در حق ایشان این عبادت مشروع گشته است که ایشان مقلدان اند و فاسق اند، یعنی ربه انقیاد را زیب ربه خود نساخته اند و به قیام حق این عبادت ۱۵ نپرداخته. و هر که منقاد این شریعت موضوعه نیست مشرع این شریعت بطریق اصالت — که حق است سبحانه — انقیاد او نکند به مراعات مرضاتش، و متصدی نشود [۱۲۶-پ] به اعطای خیر و ثواب و اتیان نعیم جناتش.

لكن الأمر يقتضى الانقياد.

۲۰ ولكن امر و شأن الهی مقتضی وقوع انقیاد است بر هر وجهی که باشد. و بیانه أن المكلف إمّا منقاد بالموافقة و إمّا مخالف؛ فالموافق المطيع لا كلام فيه لبیان؛ و أما المخالف فإنه يطلب بخلافه الحاكم عليه من الله أحد أمرين إمّا التجاوز والعفو، و إمّا الأخذ على ذلك، و لابد من أحدهما لأن الأمر حق في نفسه. فعلى كل حال قد صح انقياد الحق إلى عبده لأفعاله و ما هو عليه من الحال.

۲۵ ولكن امر در نفس مقتضی انقیاد است. و بیانش آنکه: مکلف یا منقاد حق است به موافقت و طاعت، یا مخالف او. پس موافق مطیع در وی سخن نیست از برای

وضوحش. اما مخالف بدین خلاف که مقتضیش عین این مخالف است از حق سبحان، یکی از دو امر طلب می کند یا عفو و مغفرت، یا کمال اسم عفو و غفور تا حکمش ظاهر شود یا مواخذه بدین می جوید تا حکم اسم منتقم قهار و کمالش ظاهر گردد.

- و بر هر تقدیر مخالف منقاد است مریوب خود را که حاکم است بروی، که ۵
آن اسم عفو و غفور است یا منتقم و قهار. و این انقیاد بحسب باطن است اگر چه حکم مقام جمعی الهی یا حکم رب این مشرع را بحسب ظاهر مخالفت می نماید. آری؛ بیت:

- بر نفس خود ار چه ظلم کردم بسیار بر عفو تو بودم اعتماد ای غفار
فرمان ترا خلاف کردم لیکن بر وفق ارادت تو کردم همه کار ۱۰
لاجرم صحیح گردد انقیاد حق به سوی عبد از برای افعالش، و آنچه اقتضا می کند آن را حالش، به اعطای آنچه بنده از او طلب می کند بحسب عین ثابته اش.
فالحال هو المؤثر.

- یعنی: چون حق منقاد عبد باشد بحسب اقتضای حالش، و انقیاد نیست مگر به تأثر، پس مؤثر حال بود. ۱۵

فمن هنا كان الدين جزاء أى معاوضة بما يسر وبما لا يسر.

- چون عبد منقاد حق باشد و حق منقاد عبد، پس فعل هر یکی مقابل فعل دیگری بود. و این جزائی است که واجب است از طرفین. پس در دین که انقیاد است عین مجازات حاصل شده باشد. لاجرم دین عین جزا بود. أعنى معاوضة بدانچه عبد را ۲۰
شاد گرداند عند الموافقة ظاهراً و باطناً، که آن اعطای جنت است و ثواب یا عفو و رستن از ذنوب عند المخالفة یا معاوضة بدانچه شاد نگرداند عبد را عند المواخذه به مخالفت [۱۲۷-ر] ظاهره از عبد.

فما يسر «رضی الله عنهم ورضوا عنه» هذا جزاء بما يسر؛ «ومن يظلم منكم نذقه عذاباً كبيراً» هذا جزاء بما لا يسر. «وتجاوز عن سيئاتهم» هذا جزاء.

- یعنی: چون حق مجازات کند عبید را بدانچه شادشان گرداند حال بر این منوال ۲۵
باشد که «رضی الله عنهم ورضوا عنه»^{۱۰} حق از عبید راضی باشد و عبید از حق راضی

به سبب مجازات به ملایم طباع ایشان.

و چون مجازات کند بدانچه عبید راشاد نگرداند، «ومن یظلم متکم نذقه عذاباً کبیراً»^{۱۱} نقد وقت ایشان آید، و بحسب مقتضای حال ایشان باشد اگر چه ملایم طباع شان نبود. و چون مجازات تجاوز از سیئات باشد مرعی طریقه مرضات بود.

فصح أن الدین هو الجزاء؛ پس ثابت شد که جزاء مفهوم دین است.

و كما أن الدین هو الإسلام والإسلام عین الانقیاد فقد انقاد إلی ما یسر و إلی ما لا یسر وهو الجزاء.

یعنی: چنانکه دین اسلام است و اسلام عین انقیاد. پس انقیاد حاصل شد به شاد کننده و شاد ناکنده. و این جزاء است.

و مراد از این کلام بیان ارتباط است بین المفهومین که انقیاد و جزاء است.

هذا لسان الظاهر فی هذا الباب.

یعنی: آنچه به تحقیق آن قیام نموده شد در این باب، بحسب لسان ظاهر است.

وأما سره وباطنه فإنه تجلّ فی مرآة وجود الحق: فلا یعود علی الممکنات من الحق إلا ما تعطیه ذواتهم فی أحوالها، فإن لهم فی کل حال صورة، فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم، فیختلف التجلی لاختلاف الحال، فیقع الأثر فی العبد بحسب ما یكون. فما أعطاه الخیر سواه ولا أعطاه ضد الخیر غیره؛ بل هو منعم ذاته و معذ بها. فلا یذمن إلا نفسه ولا یحمدن إلا نفسه. «فله الحجة البالغة» فی علمه إذ العلم یتبع المعلوم.

و این کلام محتوی است بر بیان سرّ قدر. و در وی توطیه است بر بیان مفهوم ثالث دین را که آن عادت است. و پیش از این شاهد زیای این معنی کسوت بیان پوشیده بود که حق — سبحانه و تعالی — اسماء او ظاهر می شود در مرایای اعیان ثابته، و گاهی ظاهر می گردد اعیان در مرآت وجود حق، و گاهی هریکی آئینه دیگری شود دفعةً.

و این قول اشارت است بر ثانی که حق مرآت اعیان است و تقریرش چنان است که: جزاء عبارت است از تجلی حق در مرآت وجودش بحسب اعیان ممکنه از اسماء دیان.

پس تکلیف به انقیاد است، [۱۲۷-پ] و جزاء نیست جز به اقتضای اعیان. پس مکلف عبید باشد مرقح را؛ چنانچه حق تکلیف ایشان می کند بدانچه ایشان برآند از احوال، و مجازات می کند با ایشان بدان. پس عود نمی کند بر ممکنات از حق حال الجزاء، مگر آنچه اقتضای کند ذوات ایشان بحسب احوال پس نفع و مضرت و راحت و محنت ایشان را هم از ایشان است نه از دیگری. و مواید خیر و شداید ضیّر را منبع ایشان اند ۵ بلکه هریکی منعم ذات و معذب خویش است.

پس باید که ستایش نکند و مذمت ننماید مگر نفس خود را. پس بر محبوبان حجت بالغه حق راست در علم به حال ایشان. چه علم او بر آن نهج است که معلوم اعطای آن می کند. لاجرم چون حجاب مرتفع شود بینند که آنچه به حق نسبت می کردند هم از ایشان است چنانچه عارفان بنقد می بینند. بیت: ۱۰

یک روز عقابی سره از کنگره برخاست وز بهر طمع بال و پر خویش بیاراست
ناگه ز یکی گوشه یکی سخت کمانی تیری ز قضا و قدر انداخت بدوراست
بیچاره عقاب از الم تیر بگفتا کز آهن و از چوب بریدن ز کجا خاست
چون نیک نظر کرد پر خویش در او دید گفتا ز که نالیم که از ماست که بر ماست

و از حق تجلی است و اعطای وجود مرصور این احوال ذاتیه را. و هر حالی ۱۵ اقتضای صوری می کند، و احوال مختلفه، پس صور نیز مختلف باشد، لاجرم تجلیات الهیه هم بحسب اختلاف استعدادات مختلف تواند بود.

ثم السرّ الذی فوق هذا فی مثل هذه المسألة أن الممكنات علی أصلها من العدم،
ولیس وجوداً إلا وجود الحق بصور أحوال ما هی علیه الممكنات فی أنفسها وأعیانها.
فقد علمت من یلند ومن یتألم. ۲۰

یعنی: در این مسئله سرّی است عالی تر از آنچه بتقدیم رسید و آن سرّ آنست که اعیان ممکنه باقی است بر اصل خویش که آن عدم است و خارج نشده است از حضرت علمیه، چنانکه گذشت. و الأعیان! ما شمت رائحة الوجود بعد. آری؛ بیت: ۲۵

پیش از این دیدی جهان چون بود در کتم عدم

هم بر آن حال است حالی همچنان انداخته ۲۵
و در خارج هیچ وجودی نیست مگر وجود حق، ملتبس گشته به صور احوال ممکنات. پس التذاد به تجلیات و تألم جز حق را نباشد.
بباید دانست که التذاد و تألم از صفات کون است. لاجرم استناد این هر دو به

حق به یکی از دو طریق [۱۲۸-] تواند بود:

یکی اتصاف حق به صفات کون در تنزل.

و دوم رجوع کون و صفاتش به سوی حق.

و اما به اعتبار احدیت همه مستهلک است در وی، لاجرم نه التذاد است و نه

۵ تألم.

و شیخ این سر را عالی تر از سر قدر داشت از آنکه بیان این سر را از لسان احدیت

است، و احدیت را استعلاء است بر کثرت و السنه او.

و ما یعقب کل حال من الأحوال.

عطف است بر «من یلتذ»، یعنی: دانستی که ملتذ و متألم کیست، و دانستی

۱۰ که چه چیز در عقب هر حالی از احوال می آید. یعنی همچنانکه ملتذ و متألم از

تجلیات اوست احوال متعاقبه حالاً بعد حال هم تجلیات اوست.

و به سمی عقوبه و عقاباً.

یعنی: از این جهت که جزاء حالی است که در عقب حالی دیگر آید جزاء را

عقوبت و عقاب گویند. پس عقوبت مأخوذ از عقب باشد.

وهو سائف فی الخیر والشر غیر أن العرف سماه فی الخیر ثواباً و فی الشر عقاباً.

۱۵ یعنی: عقاب جایز نیست که استعمال کرده شود در خیر و شر، بحسب اصل

لغت؛ اما عرفی شرعی تخصیص کرده است خیر را به ثواب و شر را به عقاب.

و بهذا سمی أوشح الدین بالعادة، لأنه عاد علیه ما یقتضیه ویطلبه: فالدین العادة:

قال الشاعر: * کدینک من أم الحورث قلبها * أي عادتک.

۲۰ یعنی: از برای آنکه هر حالی در عقب حالی می آید که در حقیقت حال دوم

جزای اول است دین که جزاء است تسمیه کرده شد به عادت، یا مفسر گشت به

عادت، از آنکه شأن و امر به سوی بنده باز می گردد بحسب آنچه هم حال او اقتضای

آن می کند. آری؛ بیت:

کی کژی کردی و کی کردی تو شر

۲۵ کی فرستادی دمی بر آسمان

گر مراقب باشی و بیدار تو

چون مراقب باشی و گیری رسن

آنکه رمزی را بداند او صحیح

که ندیدی لایقش در پی اثر

نیکی کز پی نیامد مثل آن

هر دمی بینی جزای کار تو

حاجت نبود قیامت آمدن

حاجتش نبود که گویندش صریح

این بلا از کودنی آمد ترا که نکردی فهم نکته و رمزها
از بدی چون دل سیاه و تیره شد فهم کن اینجا نشاید خیره شد
ورنه خود تیری شود آن تیرگی در رسد در توجزای خیرگی
ورناید تیر از بخشایش است نی پی نادیدن آرایش است
هین مراقب باش گردل بایدت کز پی هر فعل چیزی زایدت

و معقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حالة: وهذا ليس ثم فإن العادة تكرر.

یعنی: مفهوم از عادت عقلاء بازگشتن امر است به حال اول، چنانکه بود. و این معنی در جزاء موجود نیست؛ چه عادت مقتضی تکرار است، و تکرار در وجود مفقود. لاجرم جزاء تکرار نباشد بلکه حالی است که در عقب حالی می آید بحسب آنچه حال اول اقتضای آن می کند.

لكن العادة حقيقة معقولة؛ والتشابه في الصور موجود: فنحن نعلم أن زيدا عين عمرو في الإنسانية وما عادت الإنسانية إذ لو عادت تكرر وهي حقيقة واحدة والواحد لا يتكرر في نفسه. ونعلم أن زيدا ليس عين عمرو في الشخصية: فشخص زيد ليس شخص عمرو مع تحقيق وجود الشخصية في الاثنين. فنقول في الحس عادت لهذا الشبه، ونقول في الحكم الصحيح لم تعد.

استدراک است از قول او که «و هذا ليس ثم»، و بیان آنست که عود از کدام وجه متحقق است و از کدام وجه غیر متحقق.

و بیان بر این نهج است که عادت حقیقتی است از حقایق، و آن عود شیء است بر حال اول. و حقیقت در نفس خود متکثر نمی گردد چنانکه انسانیت به تکرر اشخاص متکثر نمی شود بلکه متکثر صور این حقیقت و صور اشخاص است. پس مثلیت متحقق است بین الاشخاص. و حقیقتی را که از عادت تعقل کرده می شود هم انوار متکثره است، و آن تکرار احوال است.

پس از این حیثیت که حال دوم مثل حال اول است در حس اطلاق عادت بر وی کرده اند، و از آن حیثیت که حال دوم عین حال اول نیست بلکه متغایر اوست عادت بر وی اطلاق کرده نشود.

فما ثم عادة بوجه و ثم عادة بوجه، كما أن ثم جزاء بوجه و مائم جزاء بوجه فإن الجزء أيضاً حال في الممكن من أحوال الممكن. وهذه مسألة أغفلها علماء هذا الشأن، أي أغفلوا ايضاحها على ما ينبغي لا أنهم جهلوا فإنها من سر القدر

المتحکم فی الخلائق.

چون عود مرتب بود بر جزاء و عدم اثبات؛ شیخ — قدس الله سره — خواست تأکید کند آنچه را ذکر کرد از تحقق عود و عدم تحققش به اثبات جزاء و عدم اثبات جزاء.

اما در ثابت بودن جزاء فی نفس الامر از روی [۱۲۹-] استلزام حال اول مرثانی را شبهه نیست، و در بودن جزاء حالتی دیگر مرعین ممکن را به تجلی آخرهم شبهه نیست. پس به اعتباری جزاء باشد و به اعتباری دیگر نی؛ و از حیثیتی عادت باشد و از روی دیگر نی.

و این مسئله ای است که علمای این شأن یعنی ارباب عرفان به ایضاح آن — چنانکه می باید — اشتغال ننموده اند نه آنکه ندانسته باشند؛ چه این مسئله از سرّ قدر است که متحکم است در خلاق.

وأعلم أنه كما يقال في الطبيب إنه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل والرثة إنهم خادمو الأمر الإلهي في العموم، وهم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات. وخدمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم.

چون کلام در بیان احوال اعیان ممکنات بتقدیم رسید، و این احوال از اسرار قدر بود و از جمله اعیان اعیان رسل و ورثه ایشان، پس شیخ — قدس الله سره — شروع کرد در بعضی احوال اعیان ایشان که طبابت و معالجت امم است، چه ایشان خلاص می کنند ارواح را از امراض روحانی، چنانکه طبیب خلاصی می دهد اشباح را از امراض جسمانی، و چنانکه طبیب خادم طبیعت است و مساعده می کند او را بر دفع مرض، همچنین رسل و ورثه ایشان از کمال خادمان امر الهی اند در عموم، یعنی مطلقاً خواه امر موافق ارادت باشد و خواه مخالف، چه ایشان مبلّغان امراند بلکه ایشان در نفس امر خادمان احوال ممکنات اند. از آن روی که به ارشاد ایشان قیام می نمایند، و از آنچه نمی باید که بر آن باشند از شرک و کفر و عصیان منع می کنند.

و این ارشاد و خدمت از انبیاء و ورثه ایشان از آن قبیل است که اعیان ایشان اقتضای آن می کند و از جمله احوالی است که ایشان برآند در حال ثبوت ایشان در حضرت علمیه نه در حال وجود خارجی. و ایشان را در این معالجت نه ضت است و نه مت، لاجرم به حکم «أو من كان ميتا فاحينه» مردگان غفلت را جان آگاهی

می بخشند و سرگشتگان ظلمات جهالت را به سرچشمه آب حیات معرفت می رسانند و می گویند؛ بیت:

حکیم و طبیبیم ز بغداد رسیدیم بسی علتیان را که زغم باز خریدیم
 سبلهای کهن را و غم بی سروبن را زرگها و زتنها ش به چنگاله کشیدیم
 طبیبان فصیحیم که شاگرد مسیحیم بسی مرده گرفتیم و در اوروح دیدیم
 بپرسید از آنها که بدیدند نشانها که تا شکر نگویند که ما از چه رھیدیم
 حکیمان الهیم زکس مزد نخواهیم که ما پاک روانیم نه طماع و پلیدیم
 میندار که این نیز هلیله است یا ملیله است که این شهره عقا قیر ز فردوس کشیدیم
 طبیبان خبیریم که قاروره نگیریم که ما در تن رنجور چو اندیشه دو دیدیم

فا نظر ما أعجب هذا الامر.

۱۰

یعنی: نظر کن که چه مایه عجب است که خادم امر الهی خادم ممکنات باشد با وجود عزت عظمت و جلالت منزلت عندالله تعالی.

۱۵

إلا أن الخادم المطلوب هنا إنما هو واقف عند مرسوم مخدومه إما بالحال أو بالقول، فإن الطبيب إنما يصح أن يقال فيه خادم الطبيعة لومشى بحكم المساعدة لها، فإن الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجاً خاصاً به سمي مريضاً، فلوساعدها الطبيب خدمة ل زاد في كمية المرض بها أيضاً، وإنما يردعها طلباً للصحة — والصحة من الطبيعة أيضاً — بإنشاء مزاج آخر يخالف هذا المزاج. فإذا ليس الطبيب بخادم للطبيعة.

۲۰

یعنی: طبیب خادم طبیعت است، و انبیاء و رسل و ورثه ایشان خادمان امر الهی اند؛ لکن طبیب خادم طبیعت نیست مطلقاً، و رسل نیز خدمه امر الهی علی طریق الاطلاق نیستند، چه خادم مطلقاً آنست که واقف باشد نزد امر مخدومش، و تجاوز نکند از مرسومش. و طبیب واقف نیست نزد مرسوم طبیعت مطلقاً، که اگر چنین بودی مساعده طبیعت کردی در هر حالی از احوالش؛ و یکی از احوال طبیعت مرض است چه او مزاج خاصی است که طبیعت او را احداث کرده است. پس اگر مساعد طبیعت بودی در کمیت مرض زیاده کردی، لکن سعی می نماید در زوال مرض و تبدیل آن به صحت، و منع می کند طبیعت را از مرض. و این مطلوب نیز حاصل می شود به مزاج دیگر از طبیعت که ملایم باشد مطلوب طبیب را.

۲۵

پس طبیب از روی مزاج ملایم مرشخص را خادم طبیعت باشد نه علی طریق

الاطلاق. لاجرم اُو خادم بود مرطبیعت را از وجهی، و غیر خادم از وجهی دیگر. و همچنین انبیاء و رسل و ورثه ایشان از هادیان سبیل خادم نباشند امر الهی را مطلقاً. چه امر الهی دو قسم است: قسمی آنکه متعلق می شود به اموری که اقتضا می کند آن را عین مأمور. و این امر ارادی است. ۵

و قسمی دیگر متعلق می شود به اموری که بعضی را از آن اقتضا می کند عین مأمور و بعضی را نی. بلکه مقتضی نقیض آن باشد، و آن امر تکلیفی است.

و انبیاء و رسل خادمان امر الهی اند از روی حال. چون اتیان [۱۳۰] - را به عبادات و ایراد افعال سنیه مرطریق حق را، تا اَمّت بطریق اقتدا سعادت اهتدا دریابند. کما قال تعالی: «قل ان کنتم تحبون الله و اتبعونی یحببکم الله»^{۱۲}. و تا عاصی به ضدّ آن قیام نماید و آوده رجس شقاوت گردد که: «و اما الذین فی قلوبهم مرض فزادتهم رجساً الى رجسهم»^{۱۳}. و چون قول او - سبحانه و تعالی - که: «و ما اختلافوا الا من بعد ما جاء هم العلم»^{۱۴}. یا از طریق قول چون امر به ایمان و نهی از کفر و طغیان، و از طریق بیان آنچه موجب ثواب و عقاب باشد چنانچه حق تعالی فرمود که: «و بلغ ما انزل الیک»^{۱۵}. یعنی: برسان آنچه بر تو نازل شد تا مطیع واصل گردد به کمالش، و عاصی ملاقی شود به وبال اعمالش.

و انما هو خادم لها من حيث إنه لا يصلح جسم المريض ولا يغير ذلك المزاج إلا بالطبيعة أيضاً. ففي حقها يسعى من وجه خاص غير عام لأن العموم لا يصلح في مثل هذه المسألة. فالطبيب خادم لا خادم أعنى للطبيعة.

یعنی: خادم بودن طبیب مرطبیعت را از آن حیثیت است که اصلاح نمی کند - جسم مریض را، و تغییر نمی کند مزاج او را، مگر به طبیعت. پس در حق طبیعت سعی می کند از وجه خاص نه عام، از آنکه عموم در این مسأله صحیح نیست. پس طبیب از وجهی خادم طبیعت است و از وجهی خادم نیست. ۲۰

كذلك الرسل والورثة في خدمة الحق. والحق على وجهين في الحكم في أحوال المكلفين، فيجری الأمر من العبد بحسب ما تقتضيه إرادة الحق، وتعلق إرادة الحق به بحسب ما يقتضى به علم الحق، ويتعلق علم الحق به على حسب ما أعطاه

۲۵

المعلوم من ذاته.

یعنی: همچنین رسل و ورثه رسل خادم ارادت حق نیستند مطلقاً؛ چه حکم حق در احوال مکلفین بر دو وجه است: یکی امر با اراده و وقوع مأمور به، و دیگر امر با عدم اراده و وقوع مأمور به.

- و آنچه به ارادت است بحسب علم حق است و چیزی اراده کرده نمی‌شود ۵
مادام که معلوم نگردد. پس ارادت متعلق می‌شود به مراد، بواسطه علم. و علم تابع است مرمعلوم را. پس امر مع الارادة موافق است آنچه را اعیان مکلفین در حال ثبوت ایشان در علم بر آنست. لاجرم قبول امر می‌کنند و اطاعت می‌نمایند. و صادر می‌شود مأمور به از عبد، و امر با عدم ارادت وقوع مأمور به ممکن نیست که قبول کرده شود؛ چه ممکن نیست که به وجود آید مگر آنچه متعلق می‌شود [۱۳۰-پ] ارادت به وجود آن. ۱۰
لاجرم این چنین امر سبب وقوع عصیان می‌گردد.
فما ظهر إلا بصورة.

یعنی: ظاهر نمی‌گردد معلوم مگر بر صورتی که در علم بر آنست.

فالرسول والوارث خادم الأمر الإلهی بالإرادة، لا خادم الإرادة.

- یعنی: رسول و وارث به خدمت امر الهی قیام می‌نمایند هرگاه که ارادت ۱۵
متعلق شود به وقوع مأمور به. و خادم ارادت نیستند مطلقاً؛ چه ارادت تابع معلوم است چنانکه گذشت. و معلوم بحسب مناسبتش اقتضا می‌کند امری چند که بعضی نافع است و بعضی ضار. و رسول مساعد او نیست در ضار.

- و همچنین هر چه واقع می‌شود از خیر و شر، جز به ارادت نیست. پس اگر ۲۰
رسول خادم را ارادت باشد مطلقاً، هر آینه رد نکند بر هیچ احدی در فعل قبیح.
فهو يرُدُّ عليه به طلباً لسعادة المكلف.

پس رسول رد می‌کند بر مکلف، و دفع می‌کند از او به امر الهی آنچه را ضرر مکلف در اوست از برای طلب سعادت و اقبال و اظهار شرف و کمالش.

فلو خدم الإرادة الإلهية مانصح.

- پس اگر خدمت ارادت الهیه کردی خلق را نصیحت ننمودی، بلکه ایشان را بر ۲۵
آنچه هستند بگداشتی، از آنکه عین مراد است.

وما نصح إلا بها أعني بالإرادة. فالرسول والوارث طبيب أخروي للنفوس منقاد لأمر الله حين أمره، فينظر في أمره تعالى وينظر في إرادته تعالى، فإراه قد أمره بما

یخالف إرادته ولا يكون إلا ما يريد، ولهذا كان الأمر، فأراد الأمر فوقع، وما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور فلم يقع من المأمور، فسمى مخالفة و معصية.

ونصيحت نکرد رسول مگر به ارادت. پس رسول و وارث طبیب اخراوی است مرنفوس را؛ ومنقاد امر حق تعالی است. پس نظر می کند در امر حق — سبحانه —، و نظر می کند در ارادتش. پس می بیند که حق تعالی امر می کند مکلف را بر آنچه مخالف ارادت اوست عزّ شأنه. و به وجود نمی آید مگر آنچه می خواهد. لاجرم چون ارادت به نفس امر متعلق شده باشد امر واقع می شود، و چون وقوع مأمور به از مأمور نخواسته باشد، واقع نمی شود. پس مخالفت و معصیت تسمیه کرده می آید.

اگر گویی: چگونه امر می کند حق تعالی بر آنچه اراده نمی کند وقوع آن را، وفایده این امر چیست؟

گوییم که: تکلیف حالی است از احوال عین عبد، و او را استعداد این حالت هست که تکلیف کرده شود، اما استعداد وقوع مأمور به از او نیست. پس عین عبد طلب می کند به استعداد خود از [۱۳۱-] حق — سبحانه و تعالی — تکلیف کردن را به آنچه در وسع او نیست، و استعداد قبول آن ندارد. لاجرم حق تعالی امر می کند بدان، و وقوع مأمور به از عبد نمی خواهد؛ چه عدم استعداد او را می داند، بلکه اراده وقوع ضد مأمور به می کند از برای تحقق استعدادش مر این ضد را، وفایده این تمیز مستعد قبول است از غیر مستعد.

فالرسول مبلغ: ولهذا قال شيتني «هو» وأخوانها لما تحوى عليه من قوله «فاستقم كما أمرت» فشيبة «كما أمرت» فإنه لا يدري هل أمر بما يوافق الإرادة فيقع، أو بما يخالف الإرادة فلا يقع.

یعنی: رسول مبلغ امر الهی است و خادم او مطلقاً، خواه با او ارادت باشد و خواه نی. و لهذا رسول — صلی الله علیه و سلم — گفت: «مرا پیر گردانید سوره هود و اخواتش»، از برای اشتمال او بدین قول که: «مستقیم باش چنانکه امر کرده شدی». لاجرم از این اندیشه در جوانی شیب طاری شد که آیا امر موافق ارادت است تا مأمور واقع شود یا مخالف ارادت است تا واقع نشود و معصیت ظاهر گردد؛ چه رسول — علیه السلام — از روی نشأت عنصریه اش که حاجب است از اطلاع بر حقایق دائماً نمی داند که مأمور علی وفق الإرادة است تا منقاد امر الهی تواند شد یا نه بر وفق ارادت، است تا مستلزم خروج از امر الهی گردد.

ولا يعرف أحد حكم الإرادة إلا بعد وقوع الفراد إلا من كشف الله عن بصيرته
فأدرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه، فيحكم عند ذلك بما
يراه. وهذا قد يكون لآحاد الناس في أوقات لا يكون مستصحباً.

یعنی: هیچ احدی نمی داند حکم ارادت را، مگر بعد از وقوع مراد، به غیر از
کاملی که حق — سبحانه و تعالی — دیده بصیرت او را گشاده باشد تا ادراک کند
۵ اعیان ممکنات را در حالت ثبوتش بر آنچه هست. پس حکم تواند کردن بدانچه
می بیند. و این کشف کمل انبیاء و اولیاء را در بعضی اوقات دست [دهد] نه آنکه
دایمی باشد. بیت:

گاه گاهی چنین شود عطار بو که این دولتش مدام بود

چنانکه حق — سبحانه و تعالی — حبیب خود را — علیه السلام — فرمود که:
۱۰ «قل ما أدری ما يفعل بی ولا بکم» فصرح بالحجاب.

یعنی: بگوی ای محمد وای حبیبِ حضرتِ اَحد که من نمی دانم که با من
معامله بر چه نهج بتقدیم خواهد رسید، و نیز نمی دانم که [۱۳۱-پ] با شما انتهاج
کدام مناهج به حصول خواهد پیوست. و تصریح کن به حجاب، تا عارفان متنبّه شوند
۱۵ که بالا تر از این مقام مقامی دیگر نیست، و رفع حجاب مطلقاً — به حیثیتی که در میان
علم حق و علم بنده فرق نماند — متصور نیست.

ولیس المقصود إلا أن یطلع فی أمر خاص لا غیر.

و مقصود از این کشف غیر از این نیست که بنده اطلاع یابد بر بعضی امور، نه
بر هر چه حضرت الهی مطلع است بر آن. کما قال تعالی: «ولا یحیطون بشیء من علمه
إلا بما شاء»^{۱۶}. و الله اعلم. بیت:

۲۰ ای رحمت و قهرت از سببها بیرون وی یافتن تواز طلبها بیرون
از قول زبان فایده ای نیست که نیست اسرار تواز حروف لبها بیرون

فص حکمة نوریه فی کلمة یوسفیه

چون عالم ارواح که مستی است به عالم مثالی، عالمی است نورانی؛ و کشف یوسف — علیه السّلام — مثالی بود و بر وجه اتم و اکمل، شیخ — قدس الله سره — حکمت نوریه را که کاشف است از حقایق، اضافت به کلمه یوسفیه کرد.

ولهذا یوسف — علیه السّلام — در علم تعبیر کامل بود، و مراد حق تعالی را از صور مرتبه مثالیه می دانست. و هر که بعد از او این علم را دانسته، آخذ از مرتبه اوست و مستفید از روحانیتش.

و از برای قوت نوریت روح یوسف — علیه السّلام — صورت او بکمال و حسنش در غایت بهجت و جمال بود.

و بایست دانست که نور حقیقی ذات الهیه است و بس؛ چه او اسمی است از اسماء ذات. و هر چه بر او اسم غیر و ماسوی الله اطلاق کرده می شود ظلی است از ظلال او، و نورانی بودنش به نسبت با عالم اجسام است.

و چون دخول روح در عالم خویش بواسطه عبور است از حضرت خیالیه که مثال مقید است، و به اشراق نور روح بر حضرت خیالیه ظاهر می گردد صور مثالیه، واجب شد اولاً انبساط نور به این حضرت تا روح مشاهده تواند کرد به شهود عیانی، آنچه را متجسد می گردد از معانی و فایض می گردد بروی در این حضرت تا بواسطه تمرّن در این مشاهده انتقال از حضرت خیال که مثال مقید است به سوی عالم مثال مطلق تواند کرد، لاجرم شیخ — قدس الله سره — فرمود:

هذه الحکمة النوریة انبساط نورها علی حضرة الخیال.

یعنی: این حکمت نوریه عبارت است از انبساط نور کلمه یوسفیه که آن روحانیت [۲۳۲-] اوست علیه السّلام بر حضرت خیالش، تا متنور گردد و مشاهده نماید در آن حضرت معانی متجسده را. و بر این تقدیر ضمیر «نورها» عاید به «کلمه» باشد.

و می شاید که راجع به «حکمة» بود، و معنی چنین باشد که: این حکمت نوریه عبارت است از انبساط نور علوم منتقشه در کلمه یوسفیه بر حضرت خیال.

چه حکمت دانستن حقایق است بر آنچه هست، و علم نور است در نفس خویش، و منور است مر غیر خود را.

وهو أول مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية.

یعنی: این انبساط اول ظهور مبادی وحی است در اهل عنایت که ایشان انبیاء اند علیهم السّلام. و اول بودن او از آن جهت است که جز به نزول ملک نتواند بود. و اول نزول او در حضرت خیالیه است بعد از آن در حضرت حسیّه. پس مشاهد را از تنور خیالش چاره نیست تا قادر باشد بر مشاهده در خیال. بعد از آن در مثال مطلق، چه خیال واسطه است در میان عالم حسی و مثالی مطلق. پس نازل و صاعد را از عبور بروی چاره نیست.

۱۰ تقول عائشة رضي الله عنها: «أول ما بدى به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا بالصادقة.

عایشه — رضی الله عنها — می گوید: اول آنچه از وحی رسول را — صلی الله علیه و سّلم — حاصل شد رؤیای صادقه بود که به حکم حدیث یک جزو است از چهل و شش جزو نبوت.

۱۵ فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فلق الصبح» تقول لاخفاء بها.

پس رسول — علیه السّلام — هیچ خوابی نمی دید مگر که در حس ظاهر می شد چون روشنایی صبح، بی آنکه خفائی بروی طاری شود.

والى هنا بلغ علمها لاغير. وكانت المدة له فى ذلك ستة أشهر ثم جاءه الملك، و ما علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال: «إن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا».

۲۰ یعنی: عایشه — رضی الله عنها — ندانست که آنچه در حس ظاهر می شود مثل آنست که در نوم ظاهر می گردد. و خلق از ادراک حقایق و معانی که این صور ظاهره مشتمل است بر آن غافل اند. بیت:

ماهی صفت ارچه گوش داریم، کریم

۲۵ بگشاده چو دام چشمها بی بصریم

بیداری ما و خواب ما جمله یکيست

چون ما ز صور ره به حقایق نبریم

پس همچنانکه معبر دانا مراد را می داند از صوری که مرئی است در نوم،

همچنان عارف حقایق امور مرادرامی داند از صوری که ظاهر است در حس، از آنکه هر چه در حس ظاهر می شود صورت [۱۳۲-پ] چیزی است که در عالم مثالی است و آنچه در عالم مثالی است صورت معنایی است که فایض است بر ارواح مجرّده از حضرات الهی. و آن معانی از مقتضیات اسماء است.

۵ پس عارف حقایق وقتی که صورتی مشاهده کند یا کلامی شود یا معنایی از معانی در دل او واقع شود استدلال می کند از آن به مبادی آن، و مراد حق تعالی را از آن می داند. و از اینجاست که می گویند: هر چه در عالم حادث می شود رسل حق تعالی است که پیغام حق را به بنده می رسانند. می داند آنکه می داند، و اعراض می کند از آنچه مقصود است از آن صورت، آن کس که نمی داند. چنانکه حق — سبحانه و تعالی — می فرماید: «و کائن من آية في السماوات والارض يمرّون عليها و هم عنها معرضون»^۱. و اعراض ایشان از عدم تنبه ایشان است و از دوام ایشان در خواب غفلت.

و این مقام را کسی می داند که جمیع مقامات علوی و سفلی او را منکشف باشد. پس ببیند امر الهی را که نازل است از حضرت الهی به عرش و کرسی و سماوات و ارض، و در هر مقامی صورت او را مشاهده کند. بیت:

گر مراقب باشی و بیدار تو هر دمی بینی جزای کار تو
گر مراقب باشی و گیری رسن حاجت نبود قیامت آمدن
هین مراقب باش گردل بایدت کز بی هر چیز چیزی زایدت

و کل ما یری فی حال النوم فهو من ذلك القیل، وإن اختلفت الأحوال.

۲۰ یعنی: هر چه رسول — علیه السلام — او را در حال یقظت می دید از آن قبیل بود که او را در حال منام مشاهده می کرد اگر چه احوال مختلف بود، چه این در حس بود و آن در خیال. و لکن از آن جهت که هر یک مثالی و صورتی است معنی حقیقی را هر دو برابر است. و رسول را — علیه السلام — فرقی نبود میان یقظت و منام از جهت اطلاع او — علیه السلام — بر آن معنی که مراد است از آن صورت محسوسه.

۲۵ فمضی قولها ستة أشهر، بل عمره كله في الدنيا بتلك المثابة: إنما هو منام في منام.

پس به قول عایشه در این شش ماه گذشت بلکه کل عمر رسول

— علیه السّلام — در دنیا بر این نهج بود که از صوز محسوسه که در این خوابگاه و غفلت آباد دنیا است راه به معانی آن که مراد خدا است می برد. لاجرم عمر او نیست مگر منام در منام، از آنکه احوال متعاقبه است.

وکل ماورد من هذا القبیل فهو المسمى عالم الخیال.

یعنی هر چه وارد می شود در کون، از آن قبیل است که تعبیرش باید کرد. پس ۵ همه [۱۳۳-] عالم خیال است. کما قال:

إنما الکون خیال * وهو حق فی الحقیقة

کل من يفهم هذا * حاز اسرار الطریقة

خواب است و خیال این جهان فانی

چون روی بسوی آن جهان گردانی ۱۰ پیدا شودت حقایق پنهانی

*

خیالک فی الدنیا رقاد وماتری خیال صریح لاح فی حالة الکرى

بل مدرکات العقل والحس کلها خیال ولكن ینبغى ان یعبرا

اذا فتحت عیناک ابصرت انه هو الظاهر المشهود فی صورة الورا

و ما موضع فی ملکه منه خال من الفلک الاعلى الى منتهی الثرى ۱۵

ولکنه قد سكرت اعین کما تراها ترى الذرات والشمس لا ترى

تشاهد فی الکون اختلافا و کثرة ومافیہ الا واحد قد تکررا

خفى جلّی واحد لیس واحداً وهذا صحیح عندنا لیس منکرا

*

آن روز که این خواب معبر گردد وین شبهت و اشکال مقرر گردد ۲۰

هر صورت و شکل رنگ سیرت گیرد هر سیرت و هر خلق مصور گردد

ولهذا یعبر، أى الأمر الذى هو فی نفسه على صورة کذا ظهر فی صورة غيرها، فیجوز

العابر من هذه الصورة التى أبصرها النائم إلى صورة ما هو الأمر علیه إن أصاب.

ولهذا تعبیر کرده می شود امری که در نفس خود بر صورتی مخصوص [بود] در

صورت غیر او. لاجرم عبور می کند عابر از این صورتی که نائم آن را در خواب دیده ۲۵

است به سوی صورتی که فی نفس الامر بر آنست اگر عابر مصیب باشد.

کظهور العلم فی صورة اللین. فعبر فی التأویل من صورة اللین الى صورة العلم

فتأول أى قال: مال هذه الصورة اللبّنية إلى صورة العلم.

یعنی: حال مصیب چون ظهور علم در صورت لبن که رسول — صلی الله علیه وسلم — در خواب دید که چندان شیر نوشید که از اظافیر او برون می آمد، در تأویلی از صورت شیر به صورت علم عبور کرد و گفت: مآل این صورت لبنیه به صورت علم است.

ثم إنه — صلی الله علیه وسلم — كان إذا أوحى إليه أخذ عن المحسوسات المعتادة
فُسجى وغاب عن الحاضرين عنده: فإذا سرى عنه رذ.

یعنی: حال رسول — علیه السلام — چنان بود که هرگاه که وحی فرستاده شدی به سوی او، او را از محسوسات معتاده دُرُ رُبودندی و لباس مثالی پوشانیده شدی [۱۳۳-پ] و غایب گشتی از حاضران که نزد او بودند و چون کشف باتمام رسیدی و مشاهده بکمال پیوستی، بازگردانیده شدی به حضرت شهادت.

فما أدركه في حضرة الخيال، إلا أنه لا يسمي نائماً.
پس بحقیقت ادراک نکرده است مگر در حضرت خیال، اما این قدر است که نائمش نمی خوانند از آنکه نوم آنست که سبب امری مزاجی است که عارض شود مردماغ را. و سبب این امری است روحانی که فایض می شود بر قلب، و او را از شهادت در می رباید. لاجرم مستی به اسم نوم ننگرد.

و این معنی گاهی حاصل می شود بی آنکه غیبت کلی از حس به حصول پیوند. چنانکه رسول را — علیه السلام — در نهایت امراحل بر این منوال بود به خلاف نوم. و این حالت حالتی است مشابه سته.

وكذلك إذا تمثل له الملك رجلاً فذلك من حضرة الخيال فإنه ليس برجل وإنما هو ملك، فدخل في صورة إنسان. فعبره الناظر العارف حتى وصل إلى صورة الحقيقية، فقال هذا جبريل أناكم يعلمكم دينكم. وقد قال لهم ردوا على الرجل فسماه بالرجل من أجل الصورة التي ظهر لهم فيها. ثم قال هذا جبريل فاعتبر الصورة التي مآل هذا الرجل المتخيل إليها. فهو صادق في المقاتلين: صدق للعين في العين الحسية.

و همچنین هرگاه که نزد رسول — علیه السلام — ملک متمثل شود به صورت رجل، آن صورت متمثل از حضرت خیال است، و رجلی نیست که موجود باشد در حس برسبیل عادت، بلکه ملکی است داخل در صورت انسان. پس ناظر عارف یعنی رسول مکاشف از صورت مرئی عبور کرد تا واصل شد به صورت حقیقیه، و گفت: «این

جبرئیل است که به سوی شما آمده است تا تعلیم امر دین بتقدیم رساند». و با اصحاب گفت که: «آن مرد را به سوی من بازگردانید».

و جبرئیل را به اعتبار صورتی که در آن صورت ظاهر شده بود، رجل نام نهاد. و بعد از آن فرمود: «این جبرئیل است».

- ۵ پس اعتبار کرد مال آن رجل متخیل را به صورت ملکیه، لاجرم اوصاف است در هر دو مقالت بحسب اعتبارین. و راست گفته است و بر خلاف واقع تعبیر نکرده است مرذات جبرئیلیه را که در عین حسیه — اَعْنی در بصر — ظاهر شده است.

و صدق فی آن هذا جبریل، [فانه جبریل] بلا شک.

و بی هیچ شبهه صادق است در این مقال که او جبرئیل است.

- ۱۰ و قال یوسف علیه السّلام: «إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين»: فرأى إخوته في صورة الكواكب ورأى أباه وخالته في صورة الشمس والقمر. هذا من جهة يوسف، ولو كان من جهة المرئي لكان ظهور إخوته في صورة الكواكب وظهور أبيه وخالته في صورة الشمس والقمر مراداً لهم. فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف كان الإدراك من يوسف في خزانه خياله، وعلم ذلك يعقوب حين قصها عليه فقال: «يا بني لاتقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً».

۱۵

بدانکه هر چه در صورتی غیر صورت اصلیه خویش بنماید نمودن در آن صورت گاهی به ارادت مرئی می باشد و گاهی به ارادت رائی، و گاه به ارادت هردو، و گاه بی ارادت هردو. اما اول چون ظهور ملک بر پیغمبری از انبیاء در صورتی از صور، و چون ظهور کاملان اناسی بر بعضی صالحان در صورتی که غیر صور اصلیه ایشان است و ۲۰ اما ثانی چون ظهور روحی از ارواح ملکیه و انسانیه به استنزال کاملی متصرف در آن روح به سوی عالم خویش تا کشف کند معنی را که مختص باشد بدو.

و اما ثالث چون ظهور جبرئیل مرئیی را — علیهما السّلام — به استنزال نبی او را، و فرستادن حق به سوی نبی — علیه السّلام —.

۲۵

و اما رابع چون دیدن زید صورت عمر و در خواب بی قصد زید.

بعد از تمهید مقدمه ببايد دانست که چون ظهور برادران یوسف — علیه السّلام — به صورت کواکب و ظهور پدر و خاله اش به صورت آفتاب و ماه بی علم و ارادت ایشان بود، شیخ — قدس الله سره — فرمود که اگر این ظهور از جهت مرئی بودی، هر آینه

ایشان نیز دانستندی ظهور خود را در این صور.

و چون ایشان را علم نبود بدانچه یوسف در خواب دید، معلوم شد که رؤیت از جهت ایشان نبود و از جهت یوسف نیز بقصد و ارادت او نبود بلکه ادراک یوسف بحسب اعطای^۲ استعدادش بود این مشاهده را در خزانه خیال، و ایشان را علم نبود بدانچه یوسف دید الّا بعد از وقوع. و لهذا یوسف گفت: «قد جعلها ربّی حقّاً»^۳. و یعقوب — علیه السّلام — چون قصّه^۴ یوسف دانست، فرمود: «ای فرزندی من برادران خود را از این واقعه آگاه نکنی تا مکاری در حق تواندیشه نکنند».

ثم برأ أبناءه عن ذلك الكيد وألحقه بالشیطان، وليس إلا عين الكيد، فقال: «إن الشیطان للإنسان عدو مبین» أي ظاهر العداوة.

یعنی: یعقوب — علیه السّلام — ابناء [۱۳۴-پ] خود را از این کید مبرا داشت و الحاق کید به شیطان کرد از آنکه می دانست که فاعل جمیع افعال علی الحقیقه حق است، اما چون شیطان مظهر اسم مضلّ است فعل بد را بدو اضافت کرد. و اسناد کید به شیطان نیز عین کید است با یوسف، تا متأدّب باشد، و اسناد مذام به حق نکند اگر چه فاعل حقیقی اوست. پس گفت: شیطان انسان را دشمنی است ظاهر العداوة.

ثم قال یوسف بعد ذلك فی آخر الأمر: «هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعلها ربّی حقّاً» أي أظهرها فی الحس بعدما كانت فی صورة الخیال، فقال النبی محمد صلی الله علیه وسلّم: «الناس نیام».

یوسف در آخر حال گفت: اینست تأویل رؤیای من که پیشتر دیده بودم، بدرستی که پروردگار من او را اظهار کرد در حس، بعد از آنکه در صورت خیال بود.

و حبیب حضرت اله محمد رسول الله — صلی الله علیه وسلّم — حس را نیز نوعی از انواع نوم داشت، و فرمود: «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا»؛ چه ایشان غافل اند از معانی غیبیه و حقایق الهیه، چنانکه نائم از این معانی و حقایق غافل است. خواجه — قدس سره — بطریق کلام منصف می فرماید؛ بیت:

ماهی صفت ارچه گوش داریم کریم بگشاده چودام چشمها بی بصریم
بیداری ما و خواب ما هر دو یکبست چون ما ز صور ره به حقایق نبریم

(۲) پا: اعطا.

(۳) س ۱۲ ی ۱۰۰.

(۴) قا: در + قصه.

فكان قول يوسف: «قد جعلها ربّي حقاً» بمنزلة من رأى في نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها. ولم يعلم أنه في النوم عينه.

پس یوسف — علیه السّلام — در تأویل خواب خود بمنزله کسی باشد که در خواب چنان بیند که بیدار شده است و خواب خود را تعبیری کند و نداند که در عین خواب است.

۵

فإذا استيقظ يقول رأيت كذا ورأيت كائني استيقظت وأولتها بكذا. هذا مثل ذلك. فانظر كم بين إدراك محمد صلى الله عليه وسلم وبين إدراك يوسف عليه السّلام في آخر أمره حين قال: «هذا تأويل رؤيائي من قبل قد جعلها ربّي حقاً». معناه حساً أي محسوساً، وما كان إلا محسوساً، فإن الخيال لا يعطى أبداً إلا المحسوسات، غير ذلك ليس له.

۱۰

پس چون بیدار شود، گوید: در خواب چنین و چنین دیده‌ام و دیدم که گویا بیدار شدم و تأویل خواب خود کردم به چنین و چنین. لاجرم تو بین چند فرق باشد میان ادراک محمد — علیه السّلام — و میان ادراک یوسف در آخر امر که گفت: «قد جعلها ربّي حقاً»^۵

پس رسول — صلی الله علیه و سلم — صور حسّیه را نیز چون صور خیالیّه مشاهده کرد [۱۳۵-ر] و آن را مجلای حق و مظاهر معانی غیبیه و حقایق الهیه دانست، و یوسف — علیه السّلام — صور حسّیه را حق ثابت داشت و مجالی حق و معانی غیبیه انگاشت و صور خیالیّه را بر خلاف این پنداشت.

فانظر ما أشرف علم ورثة محمد صلى الله عليه وسلم. وأسبسط من القول. پس نظر کن که چه شریف است علم ورثه محمد — علیه السّلام — که کمال اولیای اختیار اند و مطلع بر این اسرار.

۲۰

و در قول رسول — علیه السّلام — که فرمود: «التّاس نیام» بسط کلام بتقدیم خواهد رسید و مبین خواهد شد که همه عالم خیال است و جمیع خلق نیام، و صور مرثیه نیز صور خیالیّه اند. چنانکه در موضعی دیگر فرمود:

۲۵

إنما الكون خيال * وهو حق في الحقيقة
كل من يفهم هذا * حاز اسرار الطريقة

لّه در من قال كاشفاً عن هذه الأسرار. بیت:

نظر به حلقه مردان چه می کنید از دور
نه روح عاشق روز است و چشم عاشق نور
از آنکه خفته چو جنبید خواب شد مهجور
نظر به صنع حجاب است از چنان منظور
از آنچه دیدی نه خوش شدی و نی رنجور
به خواب دید که سلطان شدست و شد مغرور
هزار صف ز امیر و ز حاجب و دستور
در امر و نهی خداوند بد سنین و شهر
میان آن «المن الملک» و عزت و شروشور
زدش به پای که برجه نه مرده ای در گور
ولی خزینه حمام سرد دید و نفور
تو هم بیانگی حاضر شوی ز خواب غرور
هزار مرتبه فرق است ظاهر و مستور
خسی که خفت زادبار خود بود معذور
به تخت آید شاه و به تخته آن مقهور
مگر به دانش داود و کوتاهی زبور

۵
۱۰
۱۵

ندا رسید به جانان ز خسرو منصور
چو آفتاب برآمد چه خفته اند این خلق
بجنب بر خود آخر که چاشتگاه شدست
مگو که خفته نیم ناظم به صنع خدا
روان خفته اگر داندی که در خواب است
چنانکه روزی در خواب شد گلخن تاب
بدید خود را بر تخت ملک، و از چپ و راست
چنان نشسته بر آن تخت او که پنداری
میان غلغله و دار و گیر و بردا برد
درآمد از در گلخن به خشم حمامی
بجست و پهلوی خود نه خزینه دید نه ملک
بخوان ز آخر یاسین که «صِیْحَتُهُ فَاِذَا»
چو خفته ایم ولیکن ز خفته تا خفته
شهی که خفت ز شاهی خود بود غافل
چو هر دو باز از آن خواب خویش باز آیند
لباب قصه بماندست و گفت فرمان نیست

فی هذه الحضرة بلسان يوسف المحمدي ما تقف عليه إن شاء الله.

یعنی در این حضرت خیالیه بسط قول خواهیم کرد به لسان یوسف محمدی
[۱۳۵-ب] بسطی که مطلع گردی بر آن.

هر آینه پیش از این دانسته ای که مرتبه محمدیه محیط است به جمیع
مراتب انبیاء از روی نبوت و ولایت؛ چه همه مراتب از او متفرع است چنانکه از روح
کلی او متفرع است جمیع ارواح. و هر یک از ورثه او — علیه السّلام — قائم است بر
ولایت نبیی از انبیاء. ولهذا بعضی بر قلب ابراهیم اند و بعضی بر قلب یوسف و بعضی بر
قلب موسی — صلوات الله علیهم اجمعین —.

و قائم به ولایت خاصه محمدیه جامع است مراتب ولایات همه انبیاء را. پس
ولیی را که قائم بر ولایت یوسف باشد از اولیای امت محمد — علیه السّلام — یوسف
محمدی خواند، از آنکه قائم به ولایت یوسف مظهر سرّ اوست، لاجرم تسمیه به اسم او
کرده شد.

و در اینجا سرّی است که اطلاع نمی یابد بر آن مگر کسی که مطلع باشد بر
ظهورات کلی در عوالم مختلفه ان بحث عنه وصلت الیه. بیت:

گردم فرو خواهد شدن نوین راز نتوان زددمی
خاموش کن خاموش کن تا برنجوشد عالمی

۵ فنقول: إعلم أن المقول عليه «سوی الحق» أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص.

یعنی: بدانکه هر چه اسم غیریت بر او اطلاق کرده می شود و مسمى می گردد به اسم عالم، به نسبت با حق چون سایه است به نسبت با شخص. همچنانکه سایه را وجود نیست جز به شخص، عالم را نیز وجود نیست جز به حق. و همچنانکه
۱۰ سایه تابع شخص است مسمای عالم نیز تابع حق است و لازم او؛ چه عالم صورت اسماء و مظهر صفات لازمه اوست.

و ذکر این معنی به لفظ تشبیه از برای آنست که عالم — که مظهر حق است از وجهی عین اوست و از وجهی غیر او، و ظلّ از هیچ وجهی ممکن نیست که عین شخص باشد و مقصود اثبات آنست که همه عالم خیال است. بیت:

۱۵ خواب است و خیال این جهان فانی در خواب کجا حقیقت خود دانی
چون روی بسوی آنجهان گردانی پیدا شودت حقایق پنهانی

فهو ظلّ الله، وهو عين نسبة الوجود إلى العالم.

پس عالم ظلّ الله است که جامع جمیع اسماء است؛ چه هر موجودی از موجودات مظهر اسمی است از اسماء الهیه و همه اسماء مندرج در اسم الله. لاجرم همه
۲۰ عالم ظلّ این اسم باشد که جامع همه اسماء است. و این عین نسبت وجود اضافی است به عالم.

لأن [۱۳۶-] الظل موجود بلا شك في الحس، ولكن إذا كان ثم من يظهر فيه ذلك الظل: حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل: كان الظل معقولاً غير موجود في الحس، بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل. فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات: عليها امتد هذا
۲۵ الظل، فتدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات. ولكن باسمه النور وقع عليه الإدراك.

یعنی: هیچ شبهه ای نیست که ظل موجود است در حس، ولكن سایه وقتی

موجود شود که چیزی باشد که در او ظاهر تواند شد حتی که اگر تقدیر کرده شود که آنچه سایه در او ظاهر است منعدم شود، سایه معقول گردد نه موجود در حق، بل بالقوة در ذات شخصی که بدو منسوب است چون شجره در نوات.

پس عالم، که به مثابه ظل الهی است، ظاهر نشود مگر در اعیان ممکنات. و همچنانکه سایه متصل است به شخص که از او ممتد شده است و مستحیل است بر وی انفکاک از آن اتصال؛ چه مستحیل باشد بر چیزی انفکاک او ذات خود را.

همچنین عالم متصل است به ذات حق، و مستحیل است بر وی انفکاک از آن اتصال. پس وجود ذات حق بحسب امتداد این سایه — یعنی عالم بر اعیان ممکنات که محل این سایه است — مدرک می شود، و لکن ادراک بواسطه اسم نور واقع شود.

و نور اسمی است از اسماء ذات الهیه، و اطلاق کرده می شود این اسم بر وجود اضافی و بر علم و ضیاء، از آنکه هریک از این ثلاثه مظهر اشیاء است. اما مظهر بودن وجود ظاهر است؛ چه اگر وجود نبودی، عالم در کتم عدم باقی ماندی.

و اما مظهر بودن علم از آنست که اگر علم نبودی هیچ چیز مدرک نگشتی، بلکه به وجود نیامدی.

اما مظهریت ضیاء از آنست که اگر ضیاء نبودی، اعیان وجودیه در ظلمت ساتره بماندی. پس به ضیاء واقع می شود ادراک در حق، و به علم واقع می شود ادراک در عالم معانی، و به وجود حقانی — که موجب شهود است — واقع می شود ادراک در عالم اعیان و ارواح مجرّده.

وامتة هذا الظل على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول.

یعنی به اسم او که نور است امتداد یافت ظل وجودی بر اعیان ممکنات. کما قال الله تعالى: «اللّه نور السموات والارض»^۷.

و اول آنچه بر اعیان ممتد می شود در علم است [۱۳۶-پ] بعد از آن در عین. و اول غیبی است که آن را غیر حق نمی داند مگر آن کس که او را حق — سبحانه و تعالی — بحسب مشیت خویش اطلاع داده باشد.

و مجهولیت غیب علمی از برای ظلمت عدمیت است به نسبت با خارج. و از

(۶) ق: و + ادراک.

(۷) س ۲۴ ی ۳۵.

شان ظلمت اختفاء است در نفس خویش و اخفاء مر غیر را، چنانکه از شان نور ظهور است لنفسه و اظهار لغیره.

ألا ترى الظلال تضرب إلى السواد تشير إلى ما فيها من الخفاء لبعده المناسبة بينها و بين أشخاص من هي ظل له؟

۵ چون هر چه در خارج است دلیل و علامت است مر چیزی را که در غیب است، شیخ - قدس الله سره - از سواد ظلال استدلال می کند بر خفائی که در اعیان غیبیه است از آنکه سواد صورت ظلمت است چنانکه بیاض صورت نور است. لاجرم می گوید: نمی بینی که سایه ها مایل اند به سیاهی، و آن اشارت باشد به خفائی که در سایه است از برای بعد مناسبت میان سایه و میان شخص که سایه از اوست؛ چه هر عینی ظل اسمی است از اسماء، و شک نیست در بعد مناسبت در میان اسماء و اعیان از آنکه اسماء ارباب اند و اعیان عبید.

وإن كان الشخص أبيض فظله بهذه المثابة.

هر چند شخص سپید بود سایه او مایل باشد به سیاهی.

ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سوداء وقد تكون في أعيانها على غير ما يدركها الحس من اللونية، وليس ثم علة إلا البعد؟ و كزرق السماء. فهذا ما انتجه البعد في الحس في الأجسام غير النيرة.

۱۵ یعنی: نمی بینی خیال را که چون از بصر ناظر دور باشد سیاه نماید، و اگر چه فی نفس الأمر نه بر آن لون باشد که در حس هویدا گردد. و اینجا هیچ علتی نیست غیر از بعد، و چون ازرق نمودن آسمان به سبب دوری از بصر. پس اینست نتیجه دوری از حس در اجسام غیر نیره.

۲۰ و كذلك أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصفت بالثبوت لكن لم تنصف بالوجود إذ الوجود نور.

و همچنین اعیان ممکنات نورانی نیستند و به نسبت با موجودات خارجیّه معدوم اند، و اگر چه متصف اند به ثبوت، اما متصف به وجود خارجی نیستند؛ چه وجود خارجی نور است، از آنکه اظهار می کند اعیان را در خارج، تا اطلاع می یابند بر نفس خویش و بر مبدع خویش، و بعضی مر بعضی رامی شناسند و مشاهده می کردند بخلاف ثبوت که اعیان ثابته را در غیب علمی این حال نیست از برای قرب مفرط.

و ثبوت علمی اگر چه نوعی از وجود است و لكن [۱۳۷-ر] چون وجود عینی

ظهور تام ندارد. و از برای ادراک فرق در میان ثبوت و وجود خارجی باید که رجوع به نفس خویش کنی و ملاحظه این معنی بتقدیم رسانی که معانی حاصله در روح مجردۀ تو ثبوت دارد ولیکن شعور تو بطریق تفصیل بدان متعلق نیست. و بعضی از بعضی متمیز نمی گردد تا غایتی که در قلب حاصل شود و تفصیل یابد و کسوت صورت قریه به صور خیالیّه پیوشد، بعد از آن شعور بدان حاصل آید و بعضیش از بعضی متمیز گردد. ۵

و چون در خیال واقع شود و کسوت صور خیالیّه پیوشد، مشاهده کرده آید چون مشاهده محسوس بعد از آن. چون این معانی را به خارج بیرون آری او را ظهور تام حاصل شود. لاجرم غیر تو نیز ادراک و مشاهده آن تواند کرد.

پس اعیان را در غیبه علمی مراتب است، چنانکه او را در خارج مرتبه هاست. ۱۰ چون در ادراک این اشارت باخبر باشی در ملاحظه فرق میان ثبوت علمی و وجود خارجی صاحب نظر گردی. بیت:

این شنیدی موبه مویت گوش باد آب حیوان است خوردی نوش باد

غير أن الأجسام النيرة يعطى فيها البعد فى الحس صغراً، فهذا تأثير آخر للعبد. فلا يدرکها الحس إلا صغيرة الحجم وهى فى أعيانها كبيرة عن ذلك القدر وأكثر کميات، كما يعلم بالدليل أن الشمس مثل الأرض فى الجرم مائة وستين مرة، وهى فى الحس على قدر جرم الترس مثلاً. فهذا أثر البعد أيضاً. ۱۵

یعنی: بعد را در رؤیت اجسام نیره که کواکب است تأثیرات است، چنانکه بعد در کبیره اعطای صغرمی کند چون اعطای سواد و زرق در غیر نیره. لاجرم اجسام کبیره نیره را حس صغيرة الحجم ادراک می کند اگر چه در نفس امر مقدار و کمیت او بیش از قدر محسوس باشد چنانکه به ادله و براهین هندسیه ثابت است که جرم شمس صد و شصت و شش برابر کره ارض است و در حس مقدار سپری می نماید و این نیز اثری است از آثار بعد. ۲۰

فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذى عنه كان ذلك الظل.

هر آینه در مقدمات دانسته ای که اعیان ذات الهیه اند متعین به تعینات متکثره. ۲۵ پس اعیان از حیثیت ذات عین حق اند و از حیثیت تعینات ظلال اند. لاجرم معنی «فما يعلم» الی آخره آنست که چون عالم ظلال اسماء حق ابد است و صور آن اسماء، و این موجودات خارجیّه [۱۳۷ پ] به آثار و هیئات لازمه اش ظلال این ظلال؛

پس از اعیان عالم دانسته نمی شود مگر آن مقدار که از ظلال توان دانست از آثار و صور و اشکال و خصوصیات ظاهره از او.

و مجهول می ماند از حق بر قدر آنچه مجهول می ماند از ذوات اعیان و حقایق آنکه عین حق است.

- ۵ و تحقیق این سخن آنست که ناظر استدلال می کند از ظل بر صاحب او. پس می داند که اینجا شخصی است که این ظل اوست، ولیکن از این ظل کیفیت و ماهیت او معلوم نمی شود. پس چون دلیل معرفت نفسش و سبب علم به حقیقتش نتواند بود ممکن نباشد که دلیل معرفت ذات حق و واسطه ادراک حقیقتش گردد.

- فمن حیث هو ظل له یُعَلَم، ومن حیث ما یُجْهَل ما فی ذات ذلک الظل من صورة شخص من امتدعنه یجهل من الحق. فلذلک نقول إن الحق معلوم لنا من وجه مجهول لنا من وجه.

- یعنی: از این روی که عالم ظل حق است عالم معلوم می شود، و از حق نیز این مقدار دانسته می آید. و از آن روی که مجهول است آنچه در ذات این ظل است از ذات الهیه مجهول می ماند از حق. پس حق معلوم است ما را از روی ظلالش، و مجهول است ما را از حیثیت ذات و حقیقتش.

- «ألم تر إلی ربک کیف مدّ الظلّ.»

استشهاد است به اینکه وجود خارجی اضافی ظل الهی است مستفاد گشته از تجلی اسم رب بر دست مبدی و قادر از برای اظهار مربوب. ولو شاء لجعله ساکناً، أی یکون فیہ بالقوة.

- ۲۰ یعنی: اگر خواستی این ظل را در ظلمت عدم و غیب مطلق مکثوم داشتی و عالم بالقوة در وجود حق بودی، و هیچ چیز از او بالفعل بظهور نیامدی، ولیکن از برای ظهور حکم الهیه در مدّ و بسطش بر اعیان، بقای عالم را بالقوة نخواست، و از بقاء بالقوة به ساکن تعبیر کرد از آنکه ظهور از قوت به فعل، نوعی است از انواع حرکت معنویه.

- بقول ما کان الحق لیتجلی للممکنات حتی یظهر الظل فیکون کما بقی من الممکنات التی ما ظهر لها عین فی الوجود.

- ۲۵ یعنی: حق — سبحانه و تعالی — بدین قول که «ألم تر إلی ربک کیف مدّ الظلّ»^۸ می گوید که حق نه چنان است که تجلی کند از برای اظهار ممکنات که

ظلال اوست. و این ظل باقی ماند در کتم عدم، بلکه در هنگام تجلی از ظهور ممکنات چاره نباشد.

«ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا» وهو اسمہ النور الذی قلناہ ویشہد لہ [۱۳۸-ر]
الحس: فإن الظلال لا یكون لها عین بعدم النور.

بعد از آن شمس را — یعنی وجود خارجی را — که نور الهی است دلیل ساختیم بر این ظل که اعیان ممکنات است.

و این شمس اسم نور است. یعنی مظهر اوست که بی این اسم ادراک واقع نمی شود چنانکه گفتیم. و حس نیز شاهد اینست که سایه را بی نور عینی نتواند بود.

«ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا»

بعد از آن ظل را — که وجود اکوان است — به سوی خویش کشیدیم به آسانی و سهولت.

وإنما قبضه إليه لأنه ظله، فمنه ظهر وإليه يرجع الأمر كله.

و چون به سوی خویش بکشد که وجود اکوان سایه اوست پس چون ظهور سایه از اوست رجوع هم به سوی او باشد.

فهو هو لا غیره.

پس وجود اکوان عین هویت حق باشد نه غیر او. بیت:

سایه از نور کی جدا باشد سایه را بُود خود کجا باشد

فکل ماندر که فهو وجود الحق فی أعیان الممكنات.

یعنی: هر چه ادراک می کنیم به مدرکات عقلیه و قوای حسیه، آن عین وجود حق است که ظاهر است در مرایای اعیان ممکنات.

و هر آینه دانسته ای که اعیان مرایای حق و اسماء حق اند. چنانکه وجود حق

مرآت اعیان است. پس به اعتبار اول جمیع موجودات عین ذات حق است و اعیان بر

قرار خود در عدم، از آنکه حامل صور اعیان نفس رحمانی است، و آن عین وجود حق

است و وجود اضافی فیض نیز عین حق. پس مدرک و موجود نباشد مگر عین حق و

اعیان برقرار خود در عدم. و این مشرب موحد است.

پیش از این دیدی جهان چون بود در کتم عدم

هم بر آن حال است حالی همچنان انداخته

و به اعتبار دوم موجودات ظاهره اعیان اند در مرآت وجود، و وجود معقول

محض. و این مشرب محجوبان است ازحق.

اقا مشرب محقق که جامع مراتب باشد در این مقام جمع است میان حق و خلق، چنانکه به شهود یکی محجوب از دیگری نشود. بیت:

ما ازحق وحق نیززمانیست جدا بنگرهمه درخداودر جمله خدا
بل هرچه ببینی همه خلق است نه حق لابل همه حق نه خلق بیند بینا

۵

فمن حیث هویة الحق هو وجوده، و من حیث اختلاف الصور فیه هو أعیان
الممکنات. فکما لا یزول عنه باختلاف الصور اسم الظل، کذلک لا یزول باختلاف
الصور اسم العالم أو اسم سوی الحق. فمن [۱۳۸-ب] حیث أحدیة کونه ظاهراً
الحق، لأنه الواحد الأحد. و من حیث کثرة الصور هو العالم.

پس هر چه ما ادراک می کنیم از حیثیت هویت حق که ظاهر است در وی
عین وجود حق است، و از حیثیت اختلاف صور در وی اعیان ممکنات است.
پس چنانکه به اختلاف صور اسم ظل حق و اسماء حق بودن زایل نمی شود از
وجودی که منسوب است به عالم، همچنین زایل نمی شود از او به اختلاف صور عالم و
اسم سوی الحق.

پس از حیثیت احدیت وجود اضافی و احدیت ظل بودن او ظاهر گشته از وجود
مطلق عالم — که اعیان ممکنات است — حق است نه غیر؛ از آنکه حق است که
موصوف است به واحد و أحد، و ظل شیء نیز به اعتباری عین اوست اگر به اعتبار دیگر
غیر باشد. و از این روی که حامل صور متکثره است و حق منزّه و مبرا است از تکثر،
پس او عالم است.

فتفتن وتحقق ما أوضحته لك. وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم
ماله وجود حقیقی.

۲۰

پس در یاب و تحقیق کن آنچه را بایضاح آن قیام نمودم. و چون امر بر آن نهج
باشد که ذکر کردم عالم امری متوهم بود که او را وجود حقیقی نباشد از آنکه وجود
حقیقی حق است و اضافی نیز عاید است به سوی او. پس عالم را وجودی — که
بالحقیقه متغایر باشد — وجود حق نتواند بود. لاجرم امری باشد متوهم الوجود.

۲۵

وهذا معنى الخيال. أى خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس
كذلك فى نفس الأمر.

و این است معنی خیال، یعنی ترا در خیال آید که عالم امری است زاید قائم به

نفس خویش، خارج از حق، و در نفس امر چنین نیست.

الأنراه فی الحسن متصلاً بالشخص الذی امتد عنه، يستحيل علیه الانفكاك عن ذلك الاتصال لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته؟

یعنی: نمی بینی سایه را در حس در حال اتصال او به شخصی که امتدادش از اوست که مستحیل است بر وی انفکاک از این اتصال؛ چه مستحیل است بر وجهی انفکاک از ذاتش.

و در این کلام استدلال است به عدم انفکاک ظل از شخصی براین که سایه عین شخص است. پس این هر دو در حقیقت یکی است، و وهم مغایرت ناشی نیست مگر از ظهور یک چیز به دو صورت: یکی صورت ظلیّه و دیگر صورت شخصیّه.

فاعرف عينك ومن أنت وما هويتك.

یعنی: چون دانستی که عالم امری است متوهم، و مدرک و مشهود جز حق نیست، پس ذات خود را بشناس و معلوم کن که تو کیستی؟ عین [۱۳۹-] را اوئی یا غیر او. و بدانکه هویت و حقیقت تو چیست؟ حق است یا غیر او.

وما نسبتك إلى الحق، وبما أنت حق وبما أنت عالمٌ وسوى وغيرُ وما شاكل هذه الألفاظ.

و بر تقدیری که غیر حق باشی، بدانکه نسبت میان تو و حق چیست، و به کدام وجه حقی، و به چه اعتبار عالمی و سؤی و غیر اوئی، و آنچه مشکل این الفاظ باشد.

و فی هذا يتفاضل العلماء؛ فعالم وأعلم. فالحق بالنسبة إلى ظل خاص صغير و كبير، وصافٍ وأصفى.

و در این عالم است تفاضل علما. پس یکی عالم بالله است و دیگری أعلم. پس حق به نسبت با هر یکی از اعیان که ظلال اویند به نوعی ظاهر می شود صغیر و کبیر، و کثیف و لطیف و صافی و أصفی، از آنکه مرآت را احکامی است در ظهور مرئی، چنانکه گذشت که صورت در مرآت صغیره صغیر می نماید و در کبیره کبیر. و چون مرآت به بساطت قریب باشد ظهور حق در وی در غایت صفا و لطافت بود چون اعیان مجرّادات. و اگر برعکس این بود ظهور حق در وی در غایت کثافت باشد چون اعیان آنکه موصوف باشد به أسفل سافلین.

و حق در نفس امر منزّه است از لطافت و کثافت و صغیر و کبیر. اما اگر

چنانکه شخص را بحسب اختلاف احوال سایه، نامها اطلاق کرده می شود چون صغیر و کبیر و طویل و قصیر، همچنین حق را بحسب اختلاف احوال عالم نامها اطلاق کرده می آید چون رافع و خافض و باسط و در حقیقت او را هیچ نامی نباشد.

کالنور بالنسبة إلى حجابہ عن الناظر فی الزجاج بتلون بلونه، وفي نفس الأمر لالون له. ولكن هكذا تراه. ضرب مثال لحقیقتک بربک.

۵

یعنی: چون نور که متلون شود به لون آبگینه، وفي نفس الامر او را لونی نباشد و لکن حق — سبحانه و تعالی — ما را بنمود حال نور و ظهور او را ملون به الوان مختلفه، و غیر ملون بحسب تلون زجاج و عدم تلونش، تا نوعی مثال باشد مر حقیقت ما را با پروردگار ما، تا بدانیم که واحد حقیقی که او را هیچ صورتی در نفس امر نیست، اوست که ظاهر می شود در کثرات، أعنی در مظاهر اسماء و صفات.

پس در این کلام تشبیه حق است به نور، و تشبیه حقایق به زجاجات متنوعه، و تشبیه ظهورات حق در عالم به الوان مختلفه.

۱۰

فإن قلت: إن النور أخضر لخضرة الزجاج صدقت و شاهدک الحس، وإن [۱۳۹-پ] قلت إنه ليس بأخضر ولاذى لون لما أعطاه لك الدليل، صدقت و شاهدک النظر العقلی الصحيح.

۱۵

پس اگر گویی که نور سبز است از برای سبزی آبگینه، راست باشد و حس شاهد صدق باشد.

و اگر گویی سبز نیست و رنگ ندارد چنانچه دلیل اقتضای این می کند هم راست باشد و نظر عقلی صحیح شاهد صدق باشد.

۲۰

فهذا نور ممتد عن ظل وهو عين الزجاج فهو ظل نوری لصفائه. پس نور منبغ نوری است ممتد از سایه که آن عین آبگینه است، یا سایه ای است نورانی از برای صفای آبگینه.

ندارد رنگ آن عالم ولیک از تابه دیده است چون نور از جام رنگ آمیز این سرخ و کبود آمد

کذلک المتحقق منابالحق تظهر صورة الحق فيه أكثر مما تظهر فی غیره.

۲۵

و همچنین هر کس که متحقق باشد به حق، ظاهر شود صورت حق در او بیشتر از آنچه ظاهر شود در غیر او. یعنی چنانکه از جهت صفای زجاج ظل نورانی از او امتداد می یابد هر که متحقق باشد به وجود حقانی و کمالاتش، و متخلق باشد به اخلاق الهیه، و متصف گردد به صفاتش از ما، یعنی از کل اهل عالم یا از افراد

انسانیه، بیشتر ظاهر شود صورت حق که آن کمالات الهیه است و صفات ربانیه در وی. لاجرم متور گرداند غیر خود را، و اظهار کمالات کند در وی. و این تحقق جز بحسب صفای استعداد و قابلیت عینش نتواند بود.

فمننا من یكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات قد أعطاها الشرع الذي يخبر عن الحق.

۵

پس بعضی از ما — یعنی از بندگان خاص حق — کسی تواند بود که حق سبحانه و بصر و جمیع قوی و جوارح او باشد به علامات و دلایلی که شرع خبر دهنده از حق اعطای آن می کند. چنانکه در حدیث قدسی آمده است که: «لایزال عبدی یتقرب الیّ بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه وبصره» الی آخره.

مع هذا عين الظل موجود، فإن الضمير من سمعه يعود عليه.

۱۰

و با وجود این عین سایه موجود باشد که ضمیر «سمعه» بدو عاید است.

و غیره من العبد ليس كذلك. فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحق من نسبة غيره من العبد.

و غیر او از بندگان چنان نباشند. پس نسبت این بنده نزدیکتر باشد به حق از نسبت بندگان دیگر.

۱۵

شیخ — قدس الله سره — بیان این معنی بتقدیم می رساند که وجود را به نسبت

[۱۴۰-] با اعیان سه اعتبار است:

اول: آنکه موجود خارجی وجودی است متشکل به اشکال حقایق غیبیه به حکم ظهورش در مرایای اعیان، و اعیان هنوز استشمام رایحه وجود نکرده است. پس حق به این اعتبار عین سمع کل احد باشد، و عین قوی و جوارح او.

۲۰

و این معنی مختص به کمال نباشد و امتیاز کاملان از عوام در این معنی بواسطه علم و قدرت و ظهور انوار این قوی باشد در ایشان. لاجرم ایشان اقرب باشند به مقام الهی از دیگران.

و اعتبار دوم آنکه اعیان اند که موجوداند در خارج به حکم ظهور آن اعیان در مرآت وجود. پس موجود خلیق باشد. و هر که در مرتبه قریب است و فانی گردد صفات او در صفات حق، و متبدل شود بشریّت او در سطوات تجلیات جمال مطلق بحقیقت حق عوض گردد از آنچه از او فانی شده است. پس سمع و بصر و جوارح او شود، و عین عبد هنوز باقی بود، و این معنی مختص باشد بدین کاملان.

۲۵

و اعتبار ثالث ظهور هر یکی است در مرآت دیگری، و این اعتبار جامع آن دو اعتبار سابق است و جامع بودن کلام شیخ این اعتبارات ثلاث را به ادنی تأمل واضح می گردد.

وإذا كان الأمر على ما قرناه فاعلم أنك خيال وجميع ماتدرکه مما نقول فيه ليس
أنا خيال. فالوجود كله خيال في خيال.

۵

و چون امر بدین وجه باشد که تقریر کردیم، پس بدانکه توخیالی و جمیع آنچه او را ادارک می کنی و غیر نام می نهی هم خيال است. پس کل وجود خيال در خيال است.

والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لامن حيث أسماؤه.

و وجود ثابت متحقق در ذاتش الله است خاصه از روی ذات وعینش، نه از حیثیت اسماء وصفاتش. چنانکه در مقدمات دانسته [ای] که وجود از وجه او بی او الله^۹ است و وجود خارجی و اسمائی که آن وجود اعیان ثابته است ظلال وجود حق است.

لأن أسماء لها مدلولان: المدلول الواحد عينه وهو عين المسمى، والمدلول الآخر مايدل عليه مما ينفصل الاسم به عن هذا الاسم الآخر ويتميز. فأين الغفور من الظاهر ومن الباطن، وأين الأول من الآخر؟ فقد بان لك بما هو كَلَّ اسم عين الاسم الآخر وبما هو غير الاسم الآخر. فبما هو عينه هو الحق، وبما هو غيره هو الحق المتخيل الذي كنا بصدده.

۱۵

از آنکه اسماء حق را دو مدلول است: یکی مدلول عین اوست. و مدلول [۱۴۰-ب] دیگر آنچه دلالت این اسم بر آن [است]. و آن وصفی است که هر اسمی بدان اعتبار از اسمی دیگر منفصل می گردد و متمیز می شود؛ چه مدلول اسم ذات است یا صفتی از صفات، و به اعتبار هر صفتی، هر اسمی متمیز گردد؛ چون امتیاز غفور از قاهر و ظاهر از باطن و اول از آخر.

۲۰

پس ترا روشن شد که هر اسمی به چه اعتبار عین اسم دیگر است و به چه وجه غیر اسم دیگر. غرض آنکه اسماء بحسب ذاتی که ظاهر است در آن اسماء متحده است، و بحسب صفات متکثره و متمیزه. لاجرم اسم به اعتبار عین و ذات عین حق^{۲۵} است و به اعتبار صفت که غیر است امر متخیلی که ما درصدد بیان او ییم.

۲۵

و آن عبارت است از اسماء و اعیان و مظاهر موجوده اش در خارج؛ چه آن همه از حیثیت آنکه ظلال ذات الهیّه اند خیال است، و از آن روی که عین وجود حق است ظاهر در صورت متخیله، خواه صورت عینیّه غیبیه باشد یا روحانیّه یا مثالیّه یا حسیه که این خیالات است. بیت:

۵	تا که شد این خیال خانه پدید	هر زمان گشت صد بهانه پدید
	ناپدید است عیسی مریم	قصّه سوزن است و شانه پدید
	صد جهان ناپدید شد که نشد	ذره ای کس در این دهانه پدید
	گر چه تو صد هزار می بینی	هیچ کس نیست در میانه پدید
	چون دو گیتی بجز خیالی نیست	کیست غمگین و شادمانه پدید
۱۰	زین همه نقشهای گوناگون	نیست جز نقش آن یگانه پدید
	روشنی از یک آفتاب بود	گر شود در هزار خانه پدید
	مرغ در دام او افتاده بسی است	وی عجب نیست دام و دانه پدید
	می نماید بسی خیال ولیک	نه زمان است و نه زمانه پدید
	زان همه کار و بار و گفت و شنود	اثری نیست جاودانه پدید
۱۵	صد جهان خلق همچو تیر برفت	نه نشان گشت و نه نشانه پدید
	قطره بس ناپدید بینم از آنک	هست در یای بی کرانه پدید
	نه که خود قطره کی خبر دارد	که پدید است بحر یانه پدید
	دو جهان بال و پر سیمرغست	نیست سیمرغ و آشیانه پدید
	ره به سیمرغ چون توان بردن	پیش هر گام صد ستانه پدید
۲۰	گرد این شرح شد زبان از کار	از دل آمد بسی زبانه پدید
	سرفرو پوش چندگویی از آنک	نیست پایان این فسانه پدید
	شیر مردان مرد را اینجاست	عالمی عذر شد زبانه پدید
	ندهد شرح این کسی چو فرید	کآسمان است از آسمانه پدید

فسحان من لم یکن علیه دلیل سوی نفسه^{۱۱}.

۲۵ پس پاک است پروردگاری که دلیل بر او جز از او نیست از آنکه وجود خارجی و اعیان دالّه بروی در حقیقت عین اوست. پس دلیل بر او جز نفس او نیست.

لاجرم اینجا نه دلیل مغایر مدلول است و نه علت مباین معلول. بیت:

آیات توئی ناصب آیات توئی داننده اسرار و خفیات توئی
گرداند و گرداندت جوینده مطلوب توئی غایت غایات توئی
ولایت گونه إلا بعینه.

و ثابت نشد وجود او مگر به ذاتش.

فما فی الکنون إلا ما دلت علیه الأحدیة، وما فی الخیال إلا ما دلت علیه الکثرة.

پس نیست در وجود مگر آنچه دلالت می کند بر وی احدیت. و دلالت احدیت بر وجود عبارت است از اظهار او مر وجود [را]. چنانکه دلیل مظهر مدلول است، و نیست در خیال مگر آنچه دلالت می کند بر وی کثرت اسمائیه که صور خیالیۀ اکوان را ظهور از اوست. لاجرم کثرت دلیل است بر وجود اضافی صور متکثره ۱۰ که در خیال است چنانکه احدیت ذات دلیل است بر احدیت ذوات آنچه در کون است.

فمن وقف مع الکثرة کان مع العالم ومع الأسماء الالهية وأسماء العالم.

پس هر که ملاحظه کثرت کند و با او آرام گیرد مطرح نظر او عالم باشد و اسماء الهیۀ و اسماء عالم، از آنکه تکتّر عالم و اسماء الهیۀ راست. ۱۵ و مراد از اسماء عالم اسمائی است که عالم را بحسب صفات کونیۀ لاحق می شود چون حادث و ممکن و غیر این. چنانکه مراد از اسماء الهیۀ اسمائی است که بواسطه صفات کمالیۀ حق بدان مستمی می گردد چون علیم و قادر.

ومن وقف مع الأحدیة کان مع الحق من حیث ذاته الغنیة عن العالمین، لامن حیث

صورته. ۲۰

و هر که واقف با احدیت ذاتیۀ باشد با حق باشد از حیثیت ذات او که بی نیاز است از همه عالم، نه از حیثیت صورتش أعنی صفاتش؛ چه آن متکثر است.

و وقوف با احدیت از شأن موحدان است که محبوب اند از خلق و از مظاهر بودن خلق مرحق را، از برای استهلاک [۱۴۱-پ] این طایفه در حق، چنانکه وقوف با عالم از شأن فرقه ای است که محبوب اند از حق بواسطه آنکه جز مشاهده خلق ۲۵ نمی کنند. و اعلی از این دو مقام، مقام کمل است که مشاهده حق در همه مظاهر می کنند. پس ایشان حق را با خلق و وحدت را با کثرت مشاهده می نمایند و بالعکس. بیت:

معنی خفی مشکل مغلق بین حق را در خلق و خلق را در حق بین
آن را که زتقیید و زاطلاق بریست در صورت هر مقید و مطلق بین

وإذا كانت غنية عن العالمين فهو عين غنائها عن نسبة الأسماء لها كما تدل عليها
تدل علی مسمیات آخر یحقق ذلک أثرها.

۵ و چون ذات او غنی باشد از همه عالم. پس این غنا عین غنای اوست از نسبت
اسماء، از آنکه اسماء از وجهی غیر ذات است اگر چه از وجهی عین اوست؛ چه
اسماء الهیه چنانکه دلالت می کند بر ذات، دلالت می کند بر مفهومات که ممتاز
می شود بدو بعضی اسماء از بعضی دیگر. و تحقیق این مفهوم می کند اثر آن اسماء که
افعال صادره است از مظاهر آن اسماء؛ چه لطیف بالعباد چون منتقم قهار نیست.

۱۰ «قل هو الله أحد» من حیث عینه: «الله الصمد» من حیث استنادنا إلیه: «لم یلد»
من حیث هویتة ونحن، «ولم یولد» کذلک، «ولم یکن له کفواً أحد» کذلک.

پس الله احد است از حیثیت ذات و صمد است از روی استناد ما به سوی او
در وجود، و جمیع صفات؛ و نژاد از حیثیت هویتش، و ما می زاییم. پس «واو» از برای
حال باشد. و می شاید که از برای عطف بود، و معنی آن باشد که حق نژاد از جهت
هویتش، و ما نیز از حیثیت هویت عین خویش نژادیم؛ چه اعیان از روی هویت
۱۵ و ذات عین هویت و ذات اویند، اگر چه از حیثیت تعین غیراند.

و نیز وصف زادن بر او روا نیست که ولد در حقیقت مثل والد است، و حق را
مثل نیست از آنکه هر موجود متحقق بدوست و صادر از او و معدوم نزد [او]، قطع نظر از
وجود حق. و از دیگری نیز نژاد هم از حیثیت هویتش. و او را هیچ مانندی نیست هم
از حیثیت هویت، از برای آنکه ماسوای اوصادر است از او، و ممکن است لذاته، و
۲۰ واجب بالذات تنها اوست. لاجرم چگونه کفایت باشد در میان واجب و ممکن.

فهذا نعمته فأفرد ذاته بقوله: «الله أحد» وظهرت الكثرة بنوعته المعلومة عندنا؛
فنحن نلد ونولد ونحن نستند إليه ونحن أكفاء بعضنا لبعض. وهذا الواحد منزّه عن
هذه النعوت فهو غنی عنها كما هو غنی عنا.

۲۵ یعنی احدیت نعت اوست بحسب ذات و مقتضی کثرت است سایر صفات.
پس زادن و زاده شدن صفت ماست. و استناد به سوی او نعت ما. و بعضی از ما مر
بعضی را همتا. و این واحد منزّه است از این نعوت، پس او غنی است از کثرت نعوت،
چنانکه غنی است از ما.

وما للحق نسب إلا هذه السورة، سورة الاخلاص، وفي ذلك نزلت.

«نَسَب» بفتح نون وسین مصدر است و جمع او «انساب» است و مراد وصف است. یعنی: نیست حق را وصفی که جامع باشد بیان احدیت و صفات ربوبیت و سمات اضافیه و سلبیه را مگر این سوره. و لهذا مسمی گشت به «سورة اخلاص» لكونها خالصاً لله. و هم در این مقام نازل شد. چنانکه در اسباب نزول مذکور است که ۵
گُفَّار به حضرت رسول مختار—صَلَّى الله عليه وسلم—آمدند^{۱۱} و گفتند: «انساب لنا ربك—أى صف لنا أنه جوهر أو عرض. يلد أولم يلد و هل يشبهنا أو هل يشبهه شىء»
پس «سورة الاخلاص»^{۱۲} نازل شد.

فأحذية الله من حيث الأسماء الالهية التى تطلبنا أحذية الكثرة، وأحذية الله من ۱۰
حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحذية العين، و كلاهما يطلق عليه الاسم الأحد
فاعلم ذلك.

یعنی: احدیت حق از روی اسماء الهیه که ما را طلب می کند احدیت کثرت
تواند بود، و احدیت از روی غنا از ما و از اسماء احدیت عین، و هر دو نام از احد
خیزد. «بدان این را اگر دانای رازی».
و اوّل مسمی است به مقام جمع و احدیت الجمع، و آن را واحدیت نیز ۱۵
خوانند.

و دوم مسمی است به جمع الجمع، و بیشتر استعمال احدیت در احذیه العین
است بیت:

یکیست ولی نه آن یکی کش دانی یکی که نباشد آن یکی را ثانى
خود را ز قیود خود اگر برهانی دانیش نه از ادله برهانی ۲۰

فما أوجد الحق الظلال وجعلها ساجدة متفئة عن اليمين والشمال إلا دلائل لك
عليك وعليه لتعرف من أنت وما نسبتيك إليه وما نسبته إليك حتى تعلم من أين أو
من أى حقيقة الهية اتصف ما سوى الله بالفقر الكلى إلى الله، وبالفقر النسبي
بافتقار بعضه إلى بعض.

یعنی: ایجاد نکرد حق — سبحانه و تعالی — ظلال محسوسه را که ساجده ۲۵
است بر اراض، و راجعه از شمال و یمین، [۱۴۲-ر] مگر از برای آنکه از قبیل دلائل

(۱۱) قا: حضرت رسول کنار صَلَّى الله عليه وسلم آمدند.

(۱۲) قا: سورة اخلاص.

باشد ترا، تا استدلال کنی بدان ظلال بر حقیقت خود و عین ثابتۀ خویش، از آنکه عین خارجیۀ تو ظلّ حقیقت تست که آن عین ثابتۀ است و حقیقت تو ظلّ حق است. لاجرم استدلال می کنی به حقیقت خود بر حق — سبحانه —، و در می یابی که تو ظلّ حقی. و یقین می دانی که نسبت توبه حق بحسب ظلیت است و ظل مفتقر به شخص. پس به ملاحظه این معنی افتقار خود را به سوی حق دریابی.

و نیز معلوم کنی که نسبت حق باتونسبت شخص است به سایه، و شخص مستغنی از ظل. لاجرم غنای ذاتی او را باشد. آری، شعر:

چون بدانستی که ظل کیستی فارغی گرمردی و گریزیستی

و چون این معنی دریافتی، بدانی که عالم از کدام جهت متصف است به افتقار به سوی حق، و از کدام جهت عین حق است. و افتقار عالم به سوی حق در وجود و ذات و کمالاتش مطلقاً افتقار کلی است و افتقار بعضی عالم به بعضی دیگر چون افتقار مسببات به وسائط و اسباب، و افتقار کل به اجزاء فقر نسبی است.

وحتى تعلم من أين أومن أى حقيقة اتصف الحق بالغناء عن الناس والغناء عن العالمين، واتصف العالم بالغناء أى بغناء بعضه عن بعض من وجه ما هو عین ما افتقر إلى بعضه به.

و تا بدانی که از کجا و از کدام حقیقت است اتصاف حق به غنا از ناس و غنا از عالمین. و از کدام وجه است غنای اتصاف عالم به غنای بعضی از بعض آخر از وجهی، اما نه آن وجه که بدان وجه بعضی محتاج باشد به بعضی دیگر.

و تحقیق این سخن آنست که آن حقیقت که بدان متصف است حق به غنا، غیر ذات او نیست. پس او به ذات خود غنی است از عالمین و حقیقتی که عالم بدان متصف است به غنای بعضی از بعض، آن محتاج بودن هر یکی است از اهل عالم به حق در ذات و کمالات. و عید چون مالک هیچ چیز نیست پس به غیرش محتاج نباشد پس بعضی از بعضی از این روی مستغنی باشند اگر چه از روی دیگر مفتقر باشد، چنانکه گذشت.

فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك افتقاراً ذاتياً. و أعظم الأسباب له سببیه الحق: ولا سببیه للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الالهية.

پس بدرستی که عالم مفتقر است به اسباب، بی هیچ شک به افتقاری ذاتی. و اعظم اسباب مرا و را سبب حق است از آنکه ماسوای او ممکن است و مفتقر به سوی

او، و واجب بذاته اوست. یعنی هیچ سببیتی حق را نیست که عالم مفتقر باشد [۱۴۳-] غیر از اسماء الهیه را؛ چه حق — سبحانه و تعالی — به ذات خود غنی است از عالمین، و طلب نمی کند عالم را مگر اسماء، پس سببیت مراسم راست.

والأسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم اليه من عالم مثله أو عين الحق.

۵ یعنی: اسماء الهیه عبارت است از آنچه عالم بدو مفتقر است در وجود و ذات و کمالاتش، خواه اسمی که محتاج الیه است از جنس عالم باشد و خواه ناشی از عین حق و تجلی از تجلیاتش بود چون ارباب اعیان.

و می شاید که «من عالم» بیان کلی اسم باشد، و معنی چنین بود که اسم الهی هر عینی است که عالم محتاج است بدو، خواه عینی از اعیان موجوده باشد یا ثابته علمیه، یا عین حق چون افتقار ولد بعین ابوین فی کونهما سببا بوجوده، و چون افتقار ما در وجود به سوی اعیان علمیه خویش؛ چه اگر موجود در علم نباشد در عین به وجود نیاید، و چون افتقار ما به سوی اسمائی که اعیان ثابته مظاهر آن اسماء است و آن ذات الهیه است به اعتبار هر یکی از صفات، پس اسم اطلاق کرده می شود بر اعیان موجوده و بر اعیان ثابته که از جنس عالم است، لکن از وجوه ربوبیتش نه از جهت عبودیتش، چنانکه اطلاق کرده بر ارباب این اعیان که آن ذات است به اعتبار هر یکی از ۱۵ صفات.

ولذلك قال: «بأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله واللّه هو الغنى الحميد».

۲۰ یعنی: اسمی که محتاج الیه است عین حق است نه غیر او، خواه از جنس عالم باشد و خواه نی، از آنکه محتاج الیه نشود مگر به اعتبار ربوبیتش. و ربوبیت الله راست نه غیر او را. و وجود نیز بحقیقت ۱۳ او راست و کمالات لازمه از رزق و حفظ و ربوبیت همه حق راست پس عین را از آن حیثیت که عالم است غیر عجز و نقص و امثال این نیست. و همه این صفات راجع است به عدم. پس عین از آن روی که مغایر حق است جز عدم نیست، و از آن جهت که فقر لازم عالم است حق — سبحانه و تعالی — فرمود: «يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغنى الحميد»^{۱۴}.

ومعلوم أن لنا افتقاراً من بعضنا لبعضنا. فأسمائنا أسماء الله تعالى إذ إليه الافتقار بلاشك.

و معلوم است که بعضی ما را به سوی بعضی افتقار است پس اسماء کونیة ما اسماء الله باشد به اعتبار تنزل در اتصاف به صفات کون، یا ذوات ما اسماء الله باشد من حیث ربوبیت و صفات کمالیه، و اسماء ملفوظة ما اسماء آن اسماء باشد؛ چه افتقار به سوی حق است بی شک نه به سوی غیر او.

وأعیاننا فی نفس الأمر ظله لا غیره. فهو هویتنا لا هویتنا. [۱۴۳-پ]

یعنی: اعیان ثابته و موجوده ما همه ظل اند و ظل چیزی به اعتباری عین اوست. پس حق هویت ماست از این وجه، و هویت مانیت از حیثیت امتیاز ظل. و چون این تحقیق ایضاح حق و انتهای طریق صدق نمود، فرمود:

وقدمهد نالک السبیل فانظر.

یعنی: تعیین کردیم از برای تو طریق حق را، پس نظر کن تا دریابی، و در مشاهده اتحاد هویت در مخاطبه حضرت احدیت از سر ذوق گویی:

من از تو جدا نبوده‌ام تا بوم وین هست دلیل طالع مسعودم
در ذات تو ناپدیدم از معدومم در نور تو ظاهرم اگر موجودم

فصل حکمة اُحدیة فی کلمة هودیه

چون بیان اُحدیتِ ذاتیه و اُحدیتِ الهیه که من حیث الاسماء است در آخر فصل گذشته گذشت، اکنون شروع می کند در بیان اُحدیت از روی ربوبیت، و اُحدیت طرق آن و بیان آنچه تابع اوست از معانی لازمه؛ چه اُحدیت را مراتب است. اول: اُحدیت ذاتیه.

۱۰ دوم: اُحدیت اسمائیه و صفاتیّه.

سیوم: اُحدیت افعالی که از نتایج ربوبیت است.

و حکمت اُحدیت را از این جهت به کلمه هودیه نسبت کرد که هود — علیه السّلام — مظهر توحید ذاتی و اسمائی و ربوبیاتش بود، و دعوت قوم به مقام تحقیق می نمود که: «ما من دأبة إلا هو أخذ بنا صیثها إن ربی علی صراط مستقیم»^۱.

۱۵ ان لله الصراط المستقیم ظاهر غیر خفی فی العموم

یعنی: صراط مستقیم حضرت الهیه راست که جامع جمیع اسماء است و این صراط مستقیم جامع ظاهر است و خفی نیست در عموم اسماء الهیه یا میان عموم خلایق.

تحقیق این سخن آنست که اسم الهی، چنانکه جامع جمیع اسماء است، و این همه اسماء به اُحدیت آن اسم متحداند طریق او نیز جامع جمیع طرق اسماء است؛ اگر چه هریکی از این طرق مختص است به اسمی که رب مظهر اوست، و آن مظهر از این وجه عبادت آن رب بتقدیم می رساند و سبیل مستقیمی را که مختص است بدان اسم، مسلوک می دارد.

و جامع همه آن سبیل سبیلی است که افضل رسل اُعنی مظهر محمدی بر آن سلوک می کند، و آن طریق توحید است که همه انبیاء و اولیاء برآیند و سایر طرق از او متفرّع و منشعب می گردد. و لهذا حضرت خواجه — علیه السّلام — در بیان این معنی

خطی مستقیم کشید و در دو طرف او خطوط متفرقه اخراج کرد و آن خط اول را که اصل است صراط جامع مستقیم داشت و خطوط مایله خارجه را سبل شیطان انگاشت.

فی صغیر و کبیر عینه [۱۴۴-ر] و جهول بأمور و علیم

یعنی: ذات و هویت حق در هر کبیر و صغیر و علیم و جهول متحقق است؛ چه هیچ ذره بی ذات او موجود نتواند بود، و چون صراط مستقیم او راست پس هر موجودی بر صراط مستقیم باشد. زیرا که هستی هر موجود فایض از هستی اوست بلکه چون دیده دل گشاده گردد هستی موهوم خویش بذل هستی حقیقی حق کند و گویند؛ بیت:

بسوزان هستی من ز آتش عشق اگر دانی که یکدم بی تو هستم
چون نور هستی مطلق بدیدم ز قید هستی خود باز رستم
در آن هستی نبینم هستی خود که چون من عارفم بت کی پرستم

ولهذا وسعت رحمته کل شیء من حقیر و عظیم

یعنی: از این روی که هویت او در هر کبیر و صغیر ساری است رحمت کامل او شامل هر عظیم و حقیر آمد. لاجرم چنانکه الوهیت او کامل است رحمت رحمانیتش نیز همه را شامل است. پس همه را ایجاد می کند و به جمال رحمت به مرتبه کمال می رساند.

و غضب و انتقام نیز نوعی از رحمت اوست از آنکه اکثر اهل عالم به کمالات مقدره خویش به مراقی قهر و نقت مرتقی شوند اگر چه ملایم طبایع ایشان نباشد مگر عاشقان صادق را که می گویند؛ بیت:

ناخوش او خوش بود بر جان من جان فدای یار دل رنجان من
دیگران را زخم او گر چه بلاست صیقّل آینه های جان ماست

«ما من دابة إلا هو أخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم».

یعنی: هیچ موجودی نیست که حق — سبحانه و تعالی — به دست قدرت از موی پیشانی او نگرفته باشد و بحسب اسماء و صفات در او متصرف نبود به هر مسلکی که خواهد او را سلوک بفرماید. و پروردگار من بر صراط مستقیم است.

و در اضافت اسم رب به متکلم و تنکیر «صراط» اشعار است بدانکه هر ربّی را صراطی است خاص که از حضرت الهیه از برای او متعین است. اما صراط مستقیم که جامع جمیع طرق باشد مخصوص است به اسم الله، و

مظهر این اسم و مختص به سلوک این طریق حضرت خواجه است علیه السّلام. و لهذا در فاتحه مختصه بدو، ذکر صراط بطریق تعریف عهد یا ماهیت کرده شد که: «إهدنا الصراط المستقیم»^۲.

فکل ماش فعلى صراط الرب المستقیم. فهو غير المغضوب [۱۴۴-پ] عليهم من هذا الوجه ولا ضالون.

یعنی: پس هر رونده بر صراط مستقیم پروردگار خود است، چون ناصیه او به دست رب است و رب بر صراط مستقیم، کز چگونه تواند رفت.

اگر گویند: چون هر احدی بر صراط مستقیم بود فایده دعوت چه باشد؟
گوییم: دعوت به سوی هادی است از مصلّ و به سوی عدل از جابر. کما قال: «يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفداً»^۳.

و چون رونده هر طریقی مظهر اسمی خاص است که مربّی اوست در آن طریق، و سالک به مقتضای ارادت و طبیعت آن اسم، و هیچ چیز غضب نمی کند بر آنکه عمل به مقتضای طبیعتش نماید، لاجرم از این روی هر رونده نه مغضوب باشد و نه گمراه، اگر چه به نسبت با ربّی که مخالف او باشد داخل بود در حکم مغضوبین، و ضالّین چون بندگان مصلّ به نسبت بندگان هادی.

فكما كان الضلال عارضاً كذلك الغضب الالهی عارض، والمآل الى الرحمة التي وسعت كل شيء، وهي السابقة.

پس چنانکه تحقق ضلال به نسبت با رب دیگر است و عارضی است نه ذاتی، غضب الهی نیز عارضی است و مآل همه به سوی رحمتی است که همه در سعت احاطت او داخل اند، و آن رحمت به حکم «سبقت رحمتی غضبی» سابق است بر غضب. و همچنین همه ارواح نیز بحسب فطرت اصلیّه طالب هدایت اند و قایل به توحید. و لهذا در جواب «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»^۴ همه «بلی» گفتند.

و این قول مختص به بعضی نیست به دلیل «کل مولود یولد علی الفطرة و ابواه یهودانه و ينصرانه». پس عارض نشد ضلال بر ایشان، مگر به استعداد تعبّنی علمی که مختفی بود به نور استعداد ذاتی حقّانی که به قوت نورانیت ظاهر بود در عالم ارواح.

(۲) س ۱ ی ۶.

(۳) س ۱۹ ی ۸۵.

(۴) س ۷ ی ۱۷۲.

پس چون غواشی طبیعت او را فرو گرفت و به حجبِ ظلمانیه که مناسب استعداد تعینی عارضی اوست محجوب گشت و ضلال بروی عارض شد پس طلبکار عروض غضب آمد لاجرم غضبی که بروی مرتب گردد هم عارض باشد، و مآل به رحمت و اسعۀ سابقه بود.

وکل ما سوی الحق داتۀ فأنه ذوروح.

۵

و هر چه غیر حق است جنبنده است و جان دارد، خواه جماد باش گو و خواه نبات، اما؛ بیت:

چون شما سوی جمادی می روید محرم جان جما دان کی شوید
از جمادی عالم جانها روید غلغل اجزای جانها بشنوید

و مآثم من یدب بنفسه و إنما یدب بغيره. فهو یدب بحکم التبعية للذی هو علی الصراط المستقیم.

۱۰

یعنی: نیست در عالم آنکه بنفس خود حرکت کند، [۱۴۵-۱] بلکه حرکت هر متحرکی به غیر اوست. پس حرکت هر متحرکی به تبعیت قیومی است که بر صراط مستقیم است.

مقصود آنکه هر یک از موجودات عینیّه حرکت نمی کند مگر به حرکت اعیان علمیه. و این اعیان نیز متحرک نمی شود مگر به تبعیت اسمائی که بر صراط مستقیم است. از آنکه حضرت پروردگار را در غیب ذات از در یچه هر صفتی از صفات تجلی است خاص از تجلیات که، اثر آن تجلیّیّ اول در صور اسماء و صفات، که اعیان ثابت اند، ظاهر می شود. بعد از آن در صور روحیه^۵، بعد از آن در صور نفسیه، بعد از آن در صور خلقیه.

۱۵

پس اگر چه استناد حرکت ظاهراً بر این صور است اما در باطن منتهی می شود به حق — سبحانه و تعالی —. پس مبدأ حرکت اوست و صورت تابع است او را.

حاصل آنکه وجودات ما و لوازم ما ظلال وجودات اسماء و مقتضیات اسماء است که آن اسماء از غیب مطلق به عالم اعیان و به عوالم جیرونی و ملکوتی و به عالم ملک نازل می شود و ظاهر می گردد به ظهور هویت احدیت در این عالمها.

۲۵

پس حرکات همه از اوست بلکه در حقیقت همه هیچ اند و هیچ، اوست که

اوست. خواجه - قدس سره - می فرماید؛ بیت:

ماییم همه ظلال و اشخاص اسماست بر گردش شخص گردش سایه گواست
هر صورت و هر صفت که منسوب به ماست آن جمله ز اقتضای اسماء خداست
فإنه لا یكون صراطاً إلا بالمشی علیه.

یعنی: صراط را صراط نتوان خواند بی آنکه مشی بروی متحقق گردد. ۵
این سخن تعلیل آنست که در کلام سابق اسناد حرکت بر رب - که متنوع
است - لازم آمده بود.

إذا دان لك الخلق فقد دان لك الحق

چون بیان این معنی بتقدیم رسید که حرکت هر صاحب روح به تبعیت
حرکت ربی است که حاکم اوست، متصدی شد به بیان تبعیت حق مخلق را، ۱۰
ومی گوید:

هر گاه که خلق اطاعت تو کنند حق نیز اطاعت کرده است از آنکه طاعت
خلق ظل طاعت حق است که سابق است بر طاعت ایشان. و سبب طاعت حق طاعت
غیر تست مرحق را به قبول تجلی وجودی و حسن تلقی به قبول احکام اسماء الهی. و
حق مطیع است هر که را اطاعت او ورزد که: «اجیب دعوة الداع اذا دعان». و در ۱۵
حدیث قدسی آمده که: «(من اطاعتی فقد اطعته ومن عصانی فقد عصيته)».

وإن دان لك الحق فقد لا تتبع الخلق [۱۴۵-پ]

یعنی: اگر حق بر تو تجلی سازد از روی کشف اسرار به اطاعت تو پردازد،
گاهی خلق ربه تبعیت را زینت رقبه خود سازند، و به قبول حقایق اسرار و اذعان
احکام تجلی پروردگار پردازند. چنانکه شیمة اهل ارادت و ایمان و طریقه ارباب ۲۰
انقیاد و اذعان است به انبیاء و اولیاء. و گاهی از منهج تبعیت انصراف جویند و از
قبول اسرار الهی و انقیاد احکام تجلی امتناع ورزند. چنانکه دیدن کافران و منکران
اهل الله و بیخبران مطرودان از درگاه اله است.

و سبب این امتناع امتناع اعیان ایشان است در غیب از نور حق و ابای ایشان
از قبول فیض از جناب مطلق؛ چه بر ایشان ظاهر نمی شود مگر آنچه در اعیان شان ۲۵
مکنون است.

یا معنی بیت آن باشد که: اگر طاعت تو کند حق ظاهر در صورت تو، گاهی
خلق به انقیاد تو تن در دهند به حکم مناسبتی که میان تو و ایشان است در ارواح و

اسماء تربیت کننده، و گاهی پای از طریق تبعیت بیرون نهند به حکم مابینتی که در میان رب تو و ارباب ایشان است و بواسطه تنافر که حاصل است در میان روح تو و ارواح ایشان.

فحقق قولنا فيه فقولی کله الحق

۵ یعنی: تحقیق دان و تصدیق کن آنچه ما می گوئیم از انوار حق و اسرار خلق که همه گفتار من عین حق و محض صدق است؛ چه این تحقیقات فایض است بر من از حضرت حکیم علیم به تجلی علمی از مقام تقدیس که منزله است از اغراض و تلبیس و در «فتوحات» می فرماید که: «حضرت پروردگار چند بار بر من تجلی کرده که بندگان مرا نصیحت کن.»، لاجرم او به افشای این اسرار مأمور است و از شائبه تحریف و تغییر بغایت دور.

فما فی الکون موجود تره ماله نطق

۱۵ یعنی: در وجود هیچ موجودی مرئی و مشهود نیست که او را روح مجرد ناطق نباشد به زبانی که لایق اوست. قال الله تعالى: «وان من شیء الا یسبح بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم»^۶. یعنی هیچ چیز نیست که ناطق به تسبیح و حمد الهی نباشد اما شما تسبیح ایشان را نمی یابید، لاجرم تأویل می کنید و می گوئید؛ بیت:

کو چو از تسبیح یادت می دهد

آن دلالت عین گفتن می بود

این بود تأویل اهل اعتزال

وای آن کس کوندارد نور حال

چون ز حس بیرون نیامد آدمی [۱۴۶-۱]

باشد از تصویر عیسی اعجمی

کرده ای تأویل حرف بکر را

خویش را تأویل کن نی ذکر را

و در احادیث صحیحه وارد شده که: «ان المؤمن یؤذن فیشهد له مدی صوته من رطب و یابس».

۲۵ و شرایع و نبویات به امثال این مشحون است و سماع و رؤیت عیانی اهل کشف نیز بدان مقرون. بیت:

گوش اسرار جان به دست آور

تا زهر ذره ترجمان بینی

وماخلق تراه العین إلا عینه حق

یعنی: هیچ خلقی در وجود مشاهده نمی افتد که عین او و ذات او عین حق ظاهر در آن صورت نباشد. پس حق مشهود است و خلق موهوم.

وخلق را بدان جهت خلق گویند که خلق در لغت افک و تقدیر است. قال الله تعالی: «ان هذا الا اختلاق»^۷ ای افک و تقدیر من عند کم «ما انزل الله بها من سلطان»^۸. بیت:

چون تواز ظلمت هستی، نفّسی بازرهی
چند گویی که ندیدم اثر طلعت دوست
سر مویی اگر از سر هویت دانی
اختلاف صور آمد سبب کثرت و بس
سبک هستی خود دور کن از دیده دل
ولکن مودع فیه
همه آفاق پراز نور تجلی بینی
دیده از خواب گران بازگشا تا بینی
دوست را در همه آفاق هویدا بینی
چون زن ها گذری دلبر تنها بینی
تا رُخ دوست بدان دیده بینابینی
لهذا صوره حق

ولیکن حق ودیعت نهاده شده است در صور خلق، چنانکه جواهر در حقّه ها. آری؛ بیت:

صدف تا نشکنی گوهر نیاید در نظر پیدا
چو در بند صور باشی همه خار آیدت گیتی
ز عشق پرده سوزای دل به عالم آتشی افکن
چو بشکستی صدف در وی بسی گوهر نهان بینی
چو از صورت برون آیی جهان بر گلستان بینی
که تا در زیر هر پرده جمال دلستان بینی

اعلم أن العلوم الالهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة.

یعنی: بدانکه علوم الهیه که موضوع او حق باشد چون علم اسماء و صفات و علم احکام و لوازم آن و کیفیت ظهورات او در مظاهرش و علم اعیان ثابته و اعیان خارجیه، از این روی که مظاهر حق اند و علوم ذوقیه که مدرک است به کشف و وجدان نه به کسب و برهان و نه بتقلید و اذعان که اهل الله را حاصل است مختلفه است، و این اختلاف [۱۴۶-پ] به سبب اختلاف قوایی است که حصول علوم

(۷) س ۳۸ ی ۷.

(۸) س ۱۲ ی ۴۰.

بواسطه آن قوی است؛ چه هریکی از این قوتها مظهر اسم خاصی است.
و هریکی را از اسماء^۱ علمی است که مخصوص است بدو، اگر چه جمیع
این قوی با جمیع این علوم راجع است به عین واحد که آن ذات احدیت است.
فإن الله تعالى يقول: «كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به وبه الذي
يبطش ورجله التي يسعى بها.

۵

یعنی: چرا گفتیم که جمیع علوم باقوی راجع است به عین واحد، از آنکه
حضرت الهی در نتیجه قرب نوافل فرموده است: بنده به درجه [ای] مرتقی می شود که
من گوش شنوا و چشم بینا و دست گیرای او می شوم تا هر چه شنود به من شنود و هر چه
بیند به من بیند و هر چه گیرد به من گیرد تا بامشاهده این حال عاشق آشفته حال در
مخاطبه دوست قایل بدین مقال گردد که، بیت:

۱۰

پوینده به هر پایی گیرنده به هر دستی
با چشم و زبان ما بینا تو و گویا تو
در کسوت هر دلبر هم چهره تو بنموده

وز دیده هر عاشق هم کرده تماشا تو
فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد. فالهوية واحدة والجوارح
مختلفة.

۱۵

پس ذکر کرد حضرت حق که هویت او عین جوارحی است که بنده عبارت
از اوست پس هویت یکی است و جوارح مختلف.
ولكل جارحة علم من العلوم الأذواق يخصصها.

و هر جارحه را علمی است از علوم اذواق که اختصاص دارد بدو. چون ادراک
بصر مبصرات را و سمع مسموعات را که هرگز از دیده استماع مقال نوان دید و از گوش
مشاهده جمال نشاید شنید. و لهذا خواجه — علیه السلام — فرمود: «من فقد حساً فقد
علماً». یعنی هر که را حسی از حواس مفقود باشد علمی از علوم از او فایت شود.

۲۰

و این بدان سبب است که هر عضوی مظهر قوتی است روحانی، و او مظهر
اسمی است از اسماء الهیه، و هر یک را علمی است مخصوص که از او فایض
می گردد بر مظهرش.

۲۵

من عین واحدة تختلف باختلاف الجوارح.

یعنی: این علوم حاصله از عین واحده الهیه است و اختلاف در او بحسب ظهور اوست به مظاهر مختلفه. آری، بیت:

یک عین متفق که جز او ذره ای نبود

چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده

۵ کالماء حقيقة واحدة مختلف في الطعم باختلاف البقاع، فمنه عذب فرات ومنه ملح أجاج، وهو ماء في جميع الأحوال لا يتغير عن حقيقته وإن اختلفت طعموه. [۱۴۷-۱۵]

یعنی: اختلاف علوم به اختلاف جوارح و آلات انتفاع چون اختلاف طعم آب است به سبب اختلاف بقاع. پس بعضی از او عذب فرات ثجاج است و بعضی ملح اجاج. و اگر چه طعموم مختلف است اما در جمیع احوال تغیر را در حقیقت آب مجال ۱۰ نباشد.

و در این کلام تنبیه است بر تشبیه علم کشفی به عذب فرات. زیرا که کشف — چنانکه سکینه سینه و راحت روح است عذب فرات نیز مزیل عطش و سرمایہ فتوح است، و اشعار است به تشبیه علم عقلی به ملح اجاج که مزیل عطش نیست بلکه سبب ازدیاد است همچنین علم عقلی نیز مزیل شبهه نیست بلکه هر چند امعان نظر ۱۵ کرده شود شبه زیاده و حیرت قوی تر گردد. و اصل همه یکی است چنانکه ماء حقیقت واحده است. قال الله: «يسقي بماءٍ واحدٍ و تفضل بعضها على بعض في الأكل»^{۱۰}. بیت:

ز یک جوی گر روضه ای آب خورد

۲۰ چو روید از او سنبل و شاخ ورد

نه این یک شود سرخ و آن یک سیاه

از این سان بود فیض الطاف شاه

و تشبیه آب به علم ظاهر است؛ چه علم سبب حیات ارواح است چنانکه آب سبب حیات اشباح است. و لهذا در آیت کریمه «و انزلنا من السماء ماء طهورا»^{۱۱}، ابن عباس — رضی الله عنه — آب را به علم تفسیر کرده است.

۲۵

و هذه الحكمة من علم الأرجل و هو قوله تعالى في الأكل لمن أقام كنبه: «ومن

تحت أرجلهم».

یعنی: این حکمت احدیت از علوم اُرْجُل است. یعنی از علومی که به سلوک حاصل می گردد. چنانکه حضرت الهی می فرماید که: «ولو انهم اقاموا التوریه و الانجیل و ما انزل الیهم من ربهم لأکلوا من فوقهم و من تحت أرجلهم»^{۱۲}. معنی آنست که: اگر عباد الله اقامت احکام کتب سابقه و فرقان مجید کنند و عمل بجای آرند و تدبیر در معانی و حقایق بتقدیم رسانند و به استکشاف اسرار و دقایق آن قیام نمایند، و به تصفیه بواطن دل از کدورات بشریه پردازند و به دستکاری سلوک، دل را آینه جمال نمای حق سازند، جامع علم درست و علم درایت باشند. لاجرم علوم الهیه بر ارواح ایشان فایض گردد و اطلاع بر مطلعات آن دست دهد و علوم احوال و [۱۴۷-ب] مقامات و مشاهدات که سالکان را در اثنای سلوک و ریاضت و مجاهدات منکشف شود بحصول پیوندد؛ چه سلوک ظاهری چنانکه بی سیر اُرْجُل دست نمی دهد سلوک باطنی نیز بی وساطت قدم صدق و پای همت میسر نمی شود. آری، بیت:

تا قدم در ره قِدم نزن	خیمه وصل در جرم نزن
دم روح الله از دمت خیزد	گردمی دم زبیش و کم نزن
نتوان رفت راه او به سخن	نروی راه تا قدم نزن
قدم از سرکن و ره او رو	شاید ارم ز کیف و کم نزن

فإن الطريق الذى هو الصراط هو للسلوك عليه والمشي فيه، والسعى لا يكون إلا بالأرجل.

تعلیل می کند که این حکمت از علم اُرْجُل است، و می گوید: بدرستی که طریق از برای آنست که بروی سلوک نمایند و مشی کنند. و سلوک حاصل نمی شود مگر به ارجل؛ چه سلوک معنوی مشابه سلوک صوری است. و چون نتیجه سلوک فناء فی الله است و بقاء بالله، لاجرم اول موجب احدیت ذاتیه است و ثانى مورث احدیت اسمائیه.

فلا ينتج هذا الشهود فى أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم إلا هذا الفن الخاص من علوم الأذواق.

پس نتیجه نمی دهد این معنی را که مشاهده کند سالک که ناصیه او به دست

قیومی است که بر صراط مستقیم است مگر این فن خاص از علوم اذواق.

«فیسوق المجرمین» وهم الذین استحقوا المقام الذی ساقهم الیه بریح الدبور الّتی
أهلکهم عن نفوسهم بها.

چون بیان این معنی بتقدیم رسانید که آخذ ناصیه و سابق در صراط مستقیم
اوست می خواهد که تنبیه کند بر آنکه بواسطه ظهور بمظهر هوی که به منزله ریح دبور
است سابق مجرمین به جهنم بُعد متوهم اوست که: «ونسوق المجرمین الاجهنم
وردا»^{۱۳}. لاجرم چون دیده بگشایی،

بدانی که خود سابق ولاحق اوست دراین راه هم قائد و سائق اوست
لاجرم بدین ریح ایشان را اهلاک کند، و با فنای اثنینیت و محورسوم
بشریت ایصال به حضرت احدیت عطا فرماید.

و بعضی نیز مراد از مجرمین طایفه‌ای را داشته‌اند که کاسب [۱۴۸-۱۵۰]
خیرات و سالک طریق نجات و مرتاض به اعمال شاقه و مشتاق به ظهور حکم حاقه‌اند
که بدین واسطه کسب تجلیاتی می کنند که مفنی ذوات ایشان باشد. و این حرمی که
سرمایه هزار عدل است بر نفس خویش روا می دارند، و در دوزخ بُعد متوهم مشاهده
بهشت قرب می کنند. اما کلام آتی مؤید معنی اول است.

فهو يأخذ بنواصیهم و الریح تسوقهم - وهو عین الأهواء الّتی کانوا علیها - الی
جهنم، وهی البعد الذی کانوا ینتوهمونه. فلما ساقهم الی ذلک الموطن حصلوا فی
عین القرب فزال البعد فزال مسمى جهنم فی حقهم، ففازوا بنعیم القرب من جهة
الاستحقاق لأنهم مجرمون.

پس حق - سبحانه و تعالی - می گیرد نواصی این مجرمان را، و به ریح اهواء
سوق می کند ایشان را به سوی دوزخ دوری متوهم که منشأ آن توهم غیر است در وجود.
اما در حقیقت بُعد متصور نیست از آنکه همه موطن و مقامات صور مراتب حق
است. پس چون ایشان را سوق کند بدین موطن که دار جهنم است و به عطیه اهلاک و
افتا ایشان را خلاصی دهد از مشاهده اغیار و ملاحظه ما سیوی یار، حاصل شود ایشان را
عین قرب و منکشف شود که بُعد من الله محض توهم بود. لاجرم گویند، بیت:

آنچه در پیش خلق اغیار است در بر عاشقان همه یار است
دوست را کی شناسد آن احوال که به قید صور گرفتار است

زخم او مرهم است عاشق را پیش‌بی درد گر چه آزار است
 پس آنچه مسئی بود به اسم جهنم، در حق ایشان زایل گردد، و به نعيم قرب
 واصل شوند و بواسطه استحقاقی که به وصول این موطن و حصول این فنا داشتند که
 معبر است به اجرام دوزخِ خون آشام، در حق ایشان مبدل به دارالسلام گردد.
 و تحقیق این سخن آنست که جهنم مظهري است کلی از مظاهر الهیه که
 محتوی است بر جمیع مراتب اشقیاء، چنانکه جنت مظهري کلی است محتوی بر
 مراتب سعداء. پس اشقیاء را کمالی که در حق ایشان مقدر است حاصل نمی شود مگر
 بدخول جحیم، چنانکه اعیان سعداء را کمال حاصل نمی گردد مگر بدخول دار نعيم.
 و این معنی بر آن تقدیر است که مراد از مجرمان اهل نار باشند. اما اگر مراد
 سالکین باشند [۱۴۸-پ] جهنم عبارت از دار دنیا بود. و کلام در غایت وضوح باشد و
 هیچ اشکال وارد نشود.

فما أعطاهم هذا المقام الذوقی اللذیذ من جهة المنة، وإنما أخذوه بما استحقته
 حقائقهم من أعمالهم التي كانوا عليها.

یعنی: حق تعالی ایشان را عطا نداد این مقام ذوقی لذیذ را که فنا است بر
 سبیل فضل و منت، چنانکه اهل جنت راست، بل به استحقاقی یافتند که حقایق و
 اعیان ایشان را بواسطه اعمال حاصل بود.

و كانوا في السعي في أعمالهم على صراط الرب المستقيم لأن نواصيهم كانت بيد
 من له هذه الصفة.

یعنی: ایشان سعی و اجتهادی که در اعمال خویش بحسب متابعت نفس
 وهوی بتقدیم می رسانیدند در آن سعی بر صراط مستقیم ربی بودند که حاکم بود بر
 ایشان به مقتضای ربوبیت. و این بر تقدیر اول است.

اما بر تقدیر دوم معنی آنست که ارباب ریاضات و اصحاب مجاهدات در
 مخالفت نفسِ رذیه و تحمل مشاق اعمال شرعیه بر صراط مستقیم بودند از آنکه نواصی
 ایشان در دست قدرت حق بود. کما قال علیه السلام: «قلوب العباد بين اصبعين من
 أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء». بیت:

هست دل گردنده بین الأصبعين

چون قلم در دست کاتب ای حسین

فما مشوا بنفوسهم وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب.

یعنی: این هالکان به سوی جهنم به نفوس خود نرفتند بلکه رفتن ایشان به حکم جبر بود از قاید و سابق که حاکم بودند بر نفوس ایشان بحسب طلب اعیان آن هالکین.

پس «جبر» در حقیقت عاید به اعیان و استعدادات ایشان باشد از آنکه تجلی بحسب استعدادات است. و از برای این سرّ جبر را مبهم آورد و اضافت به ربّ نکرد.

«ونحن اقرب إلیه منکم ولكن لا تبصرون»: و انما هو یبصر فإنه مکشوف الغطاء «فبصره حدید».

یعنی: ما نزدیکتریم بدان کس که او را قرب حاصل است از شما. ولیکن شما مشاهده این قرب نمی توانید کرد. این مشاهده همان صاحب قرب را دست دهد که به فنای صفات بشریت و اضمحلال رسوم ناسوتیت مکشوف الغطاء و موفور العطاء است، و در مشاهده رب خاص خویش حدید البصر شده، اگر چه به حکم «من کان فی هذه أعمى فهو فی الآخرة أعمى وأضلّ سبیلاً»^{۱۴} به نسبت با حضرت الله که رب انسان کامل است هنوز مسدول الغطاء است و مبتلاء به غشاوه عمی است. و در این تقریر تلمیح است به قول او—عزّ و جلّ— که در مخاطبه حبیب خویش که مربوب [۱۴۹-] رب مطلق و مظهر اسم اعظم است می فرماید که: «فکشفنا عنک غطاء ک فبصرک الیوم حدید»^{۱۵}. این قرب همه را حالی نیز حاصل است اما بعضی نمی دانند، لاجرم در عین قرب دوراند و در غایت وصل مهجور. آه آه، بیت:

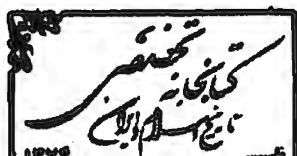
دوست نزدیکتر از من به من است
اینست مشکل که من از وی دورم.

وما خص میتاً من میت أی ما خص سعیداً فی القرب من شقی. یعنی: حق—سبحانه و تعالی— در بیان اثبات قرب آنجا که فرمود: «نحن اقرب إلیه منکم»^{۱۶}. و ضمیر «إلیه» به میت راجع بود تخصیص نکرد در اثبات شرف فضیلت قرب میتی را از میتی. یعنی فرق نکرد سعید را از شقی در حصول قرب. چنانکه در موضع دیگر انسانی را تخصیص نکرد از انسانی، و فرمود:

(۱۴) س ۱۷ ی ۷۲.

(۱۵) س ۵۰ ی ۲۲.

(۱۶) س ۵۶ ی ۸۵.



«ونحن أقرب إليه من جبل الوريد» وما خص انساناً من انسان.

آری، بیت:

اگر چه از رگ گردن به بنده نزدیک است

خدای دور بود از بر خدادوران

فالقرب الإلهی من العبد لاختفاء به فی الاخبار الإلهی. فلا قرب أقرب من أن تكون
هویتة عين أعضاء العبد وقواه، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى فهو حق
مشهود فی خلق متوهم.

۵

یعنی: قرب الهی به بنده هم به اخبار الهی پوشیده نیست، و خود کدام قرب
اُقرب از آن تواند بود که هویت حق عین اعضا و قوای بنده باشد، و بنده عبارت از همین
اعضا و قوی است. پس بحقیقت بنده حق مشهود است در خلق متوهم، از آنکه حق را
در مرایای اعیان تجلیهاست و بحسب هر مرآتیی ظاهر به صورتی.
پس جهان مظهر است و ظاهر دوست همه عالم پر از تجلی اوست

۱۰

فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنین وأهل الكشف والوجود. وما
عدا هذين الصنفين فالحق عندهم معقول والخلق مشهود.

پس خلق معقول است و حق محسوس و مشهود در نظر مؤمنان که اهل کشف و
وجوداند که اعیان را مرایای وجود حق و اسماء و صفات او می شناسند و در نظر غیر
اهل کشف و وجود حق معقول است و خلق مشهود. بیت:

۱۵

اندر نظر کمال ارباب فهم خالق مشهود است و خلائق موهوم
واندر نظر طایفه محجوبان خلق است که ظاهراست و خالق مکتوم

فهم بمنزلة الماء الأجاج، والطائفة الأولى بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ
لشاربه.

۲۰

مضاف مقدر است، یعنی: این طایفه دوم که اهل حجاب اند [۱۴۹-پ] از
حکما و متکلمین و عامه خلائق بمنزله آب ملح اجاج است که عطش صاحبش را
تسکین نمی نماید، و تبرید لوا عج کبد حَرّی را نمی شاید.

و علم طایفه اولی — که اهل کشف اند — بمنزله آب عذب فرات است که
تشنگی را دافع و صاحبش را نافع است. بیت:

۲۵

آن شنیدی موبمویت گوش باد آب حیوان است خوردی نوش بساد

فالتاس جلی قسمین! من الناس من یشی علی طریق یعرفها و یعرف غایتها، فهي

فی حقه صراط مستقیم. ومن الناس من یمشی علی طریق یجهلها ولا یعرف غایتها
وهی عین الطریق الی عرفها الصنف الآخر.

چون دانستی که بعضی اهل کشف اند و بعضی اهل حجاب، پس آدمیان در
سلوک صراط بر دو قسم اند:

یکی آنکه بر طریقی که می رود حقیقت آن را می شناسد و حقیقت طارق و
مطروق الیه را می داند. بیت:

پس شناسد چون تجلی کرد دوست

اینکه راه و مقصد و هم رهرو اوست

هم طلب هم طالب و مطلوب او

هم محب هم عاشق و هم محبوب او

لاجرم بر صراط مستقیم جز از سر دانش نپوید و در مخاطبه دوست هم به زبان او
غیر از این نگوید که، بیت:

الالیس فی الأكوان ماغایة المنی سوی نورک الهادی بسار و سائر

ذکر تک دهر اقیل ان یکشف الغطاء و خلعتک یا طیب القلوب بغائر

اذا فتحت عین البصيرة لم اجد سواک بمذکور و ذکر و ذا کر

و غایت این طریق را نیز می داند که حق است و می گوید، بیت:

همیشه عاقبت محمود باشد در آن راهی که پایانش توباشی

و قسمی دیگر آنکه بر طریقی می رود که حقیقت آن را نمی داند و غایت آن را

نمی شناسد و منتهی شدن آن را به حق در نمی یابد. پس این طریق در حق او صراط
مستقیم نیست، و اگر چه این همان طریقی است که عارف آن را می شناخت و در
حق او مستقیم بود.

پس اگر حجاب از میان برخیزد و دوگانگی در یگانگی آویزد و محبوب

محتجب چهره تجلی برافروزد^{۱۷} و سبحات احدیت پرده های موهوم اثنیبت را بسوزد

محبّت به محبوب پیوندد، طالب به مطلوب رسد، طلب تمام شود، قلق بیارامد. لاجرم در
عین بیخودی گوید: شعر:

تجلی لی المحبوب خلف الستائر وشرفنی لطفاً بکشف السرائر
 فشاہدته فی کل معنی وصوره وعاینته فی کل خاف وظاهر
 و خاطبته سر المقول حالتی وابصرته جہراً بعین البصائر
 نظرت ببالی فابصرت جہره جمال حبیبی فی مرایا المظاهر
 تبدی جمال الحق فی کل مظهر وليس له غیر الجلال بسائر

۵

[۱۵۰]-

معشوقه عیان بود نمی دانستم با ما به میان بود نمی دانستم
 گفتم به طلب مگر بجایی برسم خود تفرقه آن بود نمی دانستم

فالعارف بدعوإلی اللہ علی بصیرة، و غیر العارف يدعوإلی اللہ علی التقليد والجهالة.

پس عارف به سوی حق دعوت از سر بصیرت می کند از آنکه می داند که خلق
 را به سوی که می خواند و می شناسد که داعی کیست و مدعو کدام است. و در
 می یابد که از حکم کدام اسم او را خلاصی می دهد و در حیطه کدام اسم در می آرد.
 چنانکه حضرت الهی حبیب خویش را از این دعوت اخبار می فرماید که: «قل هذه
 سبیلی ادعوا إلی اللہ علی بصیرة ابا و من اتبعنی»^{۱۸}. یعنی: بگوی ای محمد وای
 حبیب حضرت احد که این سبیل من است که به سوی حضرت الهی از سر بصیرت
 دعوت می کنم من و متبعان من از اولیاء که ورثه دعوت انبیاء اند نه مقلدانِ کور دُل و
 متمردانِ بی حاصل.

۱۰

۱۵

و غیر عارف دعوت می کند به تقلید و جهالت، زیرا که از ظهور حق در جمیع
 مظاهر غافل است و از وحدت داعی و مدعو و مدعوالیه ذاهل، از غایت بیگانگی اسرارِ
 یگانگی نمی داند و در هنگام دعوت از زبان مطلوب در گوش طالب فرو نمی خواند:

۲۰

من آن ماهم که اندر لامکانم مجو ما را برون در عین جانم
 ترا هر کس بسوی خویش خواند ترا من جز بسوی تو نخوانم
 مرا هم تو بهر رنگی که خوانی اگر رنگین اگر سنگین ندانم
 گهی گویی خلاف و بی وفایی بلی تا تو چنینی من چنانم
 به پیش کور من هیچم خیالم به پیش گوشِ کر من بی زبانم
 سخن کشتی و معنی همچو در یاست درآ زوتر که تا کشتی برانم

۲۵

فهذا علم خاص يأتي من أسفل سافلين، لأن الأرجل هي السفل من الشخص،

وأسفل منها مانحتها وليس إلا الطريق.

یعنی: این علم کشف، علمی است خاص که حصول او از اسفل سافلین است چه رجل اسفل اعضای ایشان است [۱۵۰-پ] و طریق که رجل بر آن نهند اسفل از او. لاجرم مجرمان که کسب سبب افناء و اهلاک خویش کردند و به فنای سمات ناسوتی، باقی به صفات لاهوتی گشتند تا این وصف نقد وقت ایشان آمد که، بیت:

فانی زخود و به دوست باقی این طرفه که نیستند و هستند

و غطای هستی موهوم ایشان منکشف شد و حجاب ملاحظه اغیار مرتفع گشت. پس حقیقت طارق و مطروق الیه و طریق را بتحقیق شناختند. همه این سعادت کبری و دولت عظمی ایشان را بواسطه سلوک طریق دست داد که اسفل سافلین است؛ چه تحصیل کمالات متوقف است بر مرور به جمیع مراتب و مقامات. و لهذا قال الله تعالی: «لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم رددناه اسفل سافلین»^{۱۹}.

فمن عرف أن الحق عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه، فإن فيه جلّ وعلا

تسلک و تسافر إذ لا معلوم إلا هو.

یعنی: پس هر که به مشاهده حقانی و عرفان عیانی سرّ طریق اعلی الرفیق شناسد و داند که طریقی که برآن سلوک می کند عین حق است از آنکه سلوک از آثار به سوی افعال است و از افعال به سوی اسماء و صفات ذو الجلال و الجمال، و از اسماء و صفات به سوی احدیة الذات. و جمیع این مسالک، مراتب حق است جلّ و علا و حق ظاهر در این مراتب.

پس در یابد امر را بر آنچه اوست و بشناسد که سلوک و سفر او واقع در حق است و به مشاهده در یابد سلوک و سفر حق در مراتب وجودش، و مطالعه کند سرانِ هویت جناب مطلق در مظاهر فضل وجودش. بیت:

بتحقیق داند که جوینده کیست در این ره شب و روز پوینده کیست

کدام است راه و نهایت کدام ضلالت کجا و هدایت کدام

مراحل در این منزل دور چیست نظر باز مشتاق و منظور کیست

بداند که عالم و معلوم هموست طلبکار خود زین معالِم هموست

فمن أنت؟

پس تو کیستی. یعنی چون دانستی که حق عین سالک و عین طریق است

که سالک بر آن سلوک می نماید. بیت:

پس تو کدامی آخر چه نامی یا شاه گیتی یا خود غلامی
تو باده نوشی یا ساقی می یا جام صافی یا خود مدامی
ای دل چه خوردی کاشفته گشتی [۱۵۱-] آهسته می رو بر طرف بامی
سالک مخاطب به خطاب زبون از سر آشفته گشتی و جنون به ترجمانی عشق در خطاب
حضرت بیچون جز این چه گوید، بیت:

گر جمله توئی پس این جهان چیست و هر هیچ نیم من این فغان چیست
هم جمله توئی و هم همه تو آن چیز که غیرتست آن چیست

فأعرف حقیقتک و طریقک، فقد بان لك الأمر علی لسان الترجمان إن فهمت.

یعنی: بشناس حقیقت و طریقت خود را که بحقیقت عین حق است تا به
مشاهده غیر او در وجود نپردازی و خود را بدین واسطه داخل در زمره ارباب کشف و
شهود سازی؛ چه سرتو حید بر تو منکشف شد و امر تحقیق احدیت متبیین گشت به لسان
ترجمانی اگر فهم کرده باشی آنچه را به ذکر آن قیام نمودیم.

و مراد از «ترجمان» یا شیخ است که بطریق ترجمانی بیان می کند هر چه از
حقیقت امر حضرت سبحانی بدو القاء می کند.

یا مراد هود باشد علیه السّلام آنجا که گفت: «ما من دابة الا هو آخذ
بناصيتها»^{۲۰}.

یا رسول امین و حبیب رب العالمین، آنجا که گفت: «كنت سمعه وبصره»
الحديث، و خود جمیع انبیاء و اولیاء، بلکه هر موجودی از مظاهر علی اعلی ترجمان
اسرار حق است. بیت:

منشین ز طلب که ره عیان است ای دل برخیز ز خود حجاب آنست ای دل
تو گوش به دست آر که هر موجودی در کشف رموز ترجمان است ای دل

فهو لسان حق فلا يفهمه إلا من فهمه حق.

پس لسان ترجمان لسان حق است.

بی شک آن آواز از آن شه بود گر چه از حلقوم عبدالله بود
او چونای است و نوا در وی زدوست او چو کوه است و صدا در وی از اوست

پس فهم نمی کند حقیقت امر را، و اطلاع نمی یابد بر مراد مگر آنکه حق او را تفهیم کند به القاء نور خویش بر دل او.

و می شاید که «ها» ی «فهمه» ساکن باشد، و معنی آن بود که معنی لسان ترجمان الهی را فهم نمی کند مگر آنکه فهم او حق باشد، چنانکه سمع و بصر و قوی وجوارح او به حکم حدیث عین حق است. پس بحق فهم کلام حق تواند کرد. لاجرم، بیت:

هر چه گوید از او بدوشنود هر چه گیرد از او بدوبخشند
فإن للحق نسباً كثيرةً ووجوهاً مختلفة.

چه حق را نسب کثیره و وجوه مختلفه است که بدان وجوه تجلی می کند بر اعیان موجودات بحسب قابلیت و استعدادات.

إلا ترى عاداً قوم هود كيف «قالوا هذا عارض ممطرنا» فظنوا خيراً بالله تعالى وهو عند ظن عبده به، فأضرب لهم الحق عن هذا القول فأخبرهم بما هو أتم وأعلى في القرب. [۱۵۱-ب]

یعنی: نمی بینی عاد را که قوم هود است — علیه السّلام — که چون حق به صورت سحاب برایشان تجلی کرد چگونه گفتند: این ابر بارنده است بر ما و نفع رساننده ماست. پس گمان بردند که حق به صورت لطف و رحمت بر ایشان متجلی است و حالانکه به حکم حدیث قدسی که «أنا عند ظنّ عبدي بي» ست الهی آنکه عمل به مقتضای ظن ایشان نماید. پس حضرت حق به کمال رأفت و جمال رحمت از آن قول اضراب و اعراض کرد که «بل هو ما استعجلتم به»^{۲۱}، و اخبار کرد از آنچه اتم و اعلی است در قرب، و اعلام کرد که این آن مطلوب شما است که موصل است به کمالات و خلاص دهنده از قید انیّات، و بیرون آورنده از عالم تضاد و ظلمات ظلالات به عالم وفاق و انوار هدايات. و این از آنچه گمان می برند اتم و اعلی است.

فإنه إذا أمطرهم فذلك حظ الأرض وسقي الحبة فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلا عن بعد.

از آنکه چون این ابر برایشان بیارد باران او بهره زمین و ساقی دانه مزرعه خواهد بود، و وصول نتیجه آن دیر خواهد کشید چه مدتی مدید و زمانی طویل بر آن دانه باید گذشت تا به مقام غذای جسمانی رسد و حظوظ نفسانی بدست آید که موجب دوری

است از حق، و این اهلاک فی الحال مستلزم حصول وصول به جناب ذوالجلال.
لا جرم بیت:

نیست شوتا هستیت از پی رسد تا تو هستی، هست در تو کی رسد
تا نگردي محو در ذل فنا کی رسد اثبات از عز بقا

فقال لهم: «بل هو ما استعجلتم به ریح فیها عذاب الیم»

۵

یعنی: حق — سبحانه و تعالی — گفت ایشان را که این ابر بارنده نیست بل آنست که شما در طلب آن از برای تحصیل کمال و قرب غایت مرتبه خویش استعجال می نمودید، ریحی است که در وی عذاب الیم است، و آن واسطه وصول مطلوب ۲۲ و رابطه حصول مرغوب شما است؛ چه او مستلزم فنا بی است که موجب بقا است و سبب زوال حجب هیاکل ابدان که مانع مشاهده لقا است. آری، بیت:

۱۰

چون تو از خویشتن فنا گشتی گشت عالم پر از تجلی یار
از خودی خودت کناری گیر تا تو بینی نگار خود به کنار
بگذر از بارنامه هستی تا در آن بارگاه یابی بار

فجعل الريح إشارة إلى مافيها من الراحة فان بهذه الريح أراحهم من هذه الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة والسدف المد لهمة. [۱۵۲—]

۱۵

پس جناب حق — جلّ و علا — ریح را اشارت داشت بدانچه واسطه راحت ایشان است؛ چه بدین ریح ایشان را از هیاکل مظلمه خلاصی داد و از قطع مسالک مهلکه بی نیاز گردانید و به اخراج از حجب ظلمانی راحتی بخشید.

و فی هذه الريح عذاب أي أمر يستعذّبونه إذا ذاقوه، إلا أنه بوجههم لفرقة المألوف.
یعنی: این ریح مهلکه اگر چه در ظاهر مُولِم و مُوجع است و واسطه مفارقت از عالم جسمانی که ایشان را با او الفتی بود نفسانی، لیکن در وی لطفی است مستور، و فضلی است مستلزم فرح و سرور؛ چه در تحت هر قهر الهی الطاف مکنونه است که چون از تجرّع مرارت و جع بدان واصل شوند، آن قهر را لطف انگارند و آن تلخی و جع را عذب شمارند. آری، شعر:

۲۵

در ضمن هر بلایی مدرج سعادت نیست مغز لطیف تعبیه در استخوان بود
پس خوشا بینایی که در ضمن هر بلایی ولایی و در هر جراحتی راحتی و در
هر اهانتي اعانتی و در هر دردی دوایی و در هر رنجی شفایی مشاهده کند و دل دردمند

آشفته حال را به امثال این مقال تسلی دهد که، بیت:

ز درد وجور آن دلبر مکن ای دل شکایتها که دردش عین درمانست وجور او عنایتها
 کلیم درگه او یی کلیم فقر در برکش نه فرعونی چه می جوئی سریر ملک و رایتها
 خلیل عشق جانانی در آتش سوزان نه نمرودی که تاباشی شهنشاه ولایتها
 چه راحتهاست پنهانی جراحتهای جانان را در یغا تو نمی دانی جفاها از رعایتها
 اگر از ناز معشوقی کشد تیغ و کشد عاشق نه هر دم می کند لطفش به پنهانی حمایتها

فبا شرمهم العذاب فكان الأمر إلیهم أقرب مما تخيلوه.

پس عذاب مباشرت اهلak ایشان کرد، پس امری که مطلوب حقیقی ایشان بود اقرب از مطلوب متخیل ایشان آمد، چه متخیل محصول مزروعات بود و آن از تحصیل قرب به مراحل بعید.

۱۰

فدمرت كل شیء بأمر ربها، فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم، وهي جنتهم التي عمرتها أرواحهم الحقیة.

پس اهلak کرد آن ریح هر چه را به ظواهر ایشان تعلق داشت به امر پروردگار خود که قهار است. لاجرم مساکن ایشان که عبارت از جنتی است که ارواح عمارت آن کرده بود از قطان این اوطان و سکان این بنیان خالی ماند و تعلق ارواح و قوی منقطع شد.

۱۵

و چون ارواح سندنه [ای] از سدنات رب مطلق واسمی از اسماء تربیت کننده حق است آن را «حقیه» خوانند.

۲۰

بدانکه هر که را دیده دل به نور حق مکمل گردد، بداند که همه عالم عبادالله اند و ایشان را هیچ وجود و صفتی و فعلی نیست مگر به خدای و حول و قوت او، و همه محتاج رحمت بی غایت و رأفت بی نهایت او یند، و او—عمت رحمته—رحمن است و رحیم و رؤف است و کریم.

۲۵

و هر که بدین صفات جمیله موصوف و بدین صلات جز یله معروف باشد از شأن او آنست که هیچ احدی را عذاب ابدی نکند، و آن مقدار عذاب را نیز که بر بعضی مقدر ساخته واسطه وصول به درجه کمالات گردانیده. چنانکه صیرفی ذهب و فضه را در آتش بگدازد تا از کدورات و منقصات غبار خلاص سازد. پس تعذیب او عذب و سخط او رضا و قهر او لطف و درد او دوا و قطع او وصل و جور او عدل و رنج او گنج و نیش او نوش و جراحات او راحت و سوختن او ساختن و گداختن او نواختن

است. کما قیل:

بینی و بین حبی حالت قیود وصفی * یا حبذا خلاصی من وصمة الصفات
وصل الطیب یرجى لوزاد سقم جسمی * سمت الحبيب یلغى لوافیت سمات
من لم یضرقتیلا بالعشق لیس یحیی * لله فاقتلونی یا زمرة الثقات
فی العشق لا ابالی مما علی یجرى * فی ذلی احترامی فی مقتلی حیات
فالهجر محض وصل والبعد نفس قرب * والذل عین عزّ محیای فی ممات
روح الحسین راحت بالنفس فی ابتلاء * قوموا لقتل نفسی واسعوا الی نجات
سنگ سرمه ناشکسته و دل در شکستن نایسته در وریدۀ بینا نشود، حاصل آنکه رنج و
شدت و درد و محنت موجب حسن حال و سبب ترقی به درجه کمال است. بیت:

رنج گنج آمد که رحمتها در اوست * مغز تازه شد چو بخراشید پوست
همره غم باش و با محنت بساز * می طلب در مرگ خود عمر دراز
در محاق ارماه می گردد دو تا * نی در آخر بدر گردد بر سما
گرچه دُر دانه به هاون کوفتند * نور چشم دل شد و بیند بلند
گندمی را زیر خاک انداختند [۱۵۳-ر] * پس ز خاکش خوشه ها پرداختند
بار دیگر کوفتندش ز آسیا * قیمتش افزود و نان شد جانفزا
بازنان را زیر دندان کوفتند * گشت عقل و جان وفهم هوشمند
باز آن جان چونک محو عشق گشت * یعجب الزراع آمد بهر کشت

لاجرم شیخ — رضی الله عنه — در امثال این مواضع اشارت نماید بدان الطاف حقیه و
رحمت حقانیه که در صور عقابات مودع است، و آن از مطلعات مدرکه به کشف است
نه آنکه انکار وجود عذاب کند، و به آنچه انبیاء و رسل و هادیان مراصد سبیل از احوال
جهنم خبر داده اند اعتراف ننماید. و خود چگونه انکار تواند کرد عقوبات نشأت
اخراویه را، کسی که بعین عیان معاینه می بیند که اهل نفس و ارباب ضلال [به]
سبب قبایح اعمال چه عقوبت و نکال در نشأت دنیاویه می کشند و در دوزخ صفات
ذمیمه چه زقوم و حمیمها می چشند.

پس هیچ احدی نشاید که بر اولیاء الله که به کشف اسرار حق هم به امر او
قیام می نمایند، گمان بد برد. خاصه بر کسی که اکبر ورثه رسل و پیرو واقفان مراصد
سبیل است. اَمّا، بیت:

گر صدهزار طعنه و تشنیع بیهده است
 از عشق برنگردد آن کس که دل شده است
 گر قاعده است اینکه ملامت بود به عشق
 کزّی گوش عشق از آن نیز قاعده است
 مه نور می فشاند و سگ بانگ می زند
 مه را چه جرم قاعده سگ چنین بده است

فزال حقیّة هذه النسبة الخاصة وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق.

۱۰ یعنی: زایل شد حقیّت این نسبت خاصه که ارواح مجرّده است که مدبّرات ابدان و حیاتِ فایضه‌اند بر ایشان، باقی ماند حیاتی که مر ابدان راست بحسب روحانیتِ هر یکی از عناصرِ اربعه؛ چه هر یک از اجزای عالمِ خواه جماد باشد و خواه حیوان، حیات و علم و فهم و ارادت و نطق دارند چنانکه مالکانِ ممالکِ ملکوت و سالکانِ مسالکِ جبروت را ظاهر و مکشوف است و در اوایل این فص نیز اشارتی بدان کرده شد.

۱۵ التي تنطق بها^{۲۳} الجلود والأبدى والأرجل وعذبات الأسواط والأفخاذ.
 یعنی: باقی ماند چنان حیاتی که بدان ناطق گردد جلود و آیدی و أرجل، چنانکه کلامِ مجید بر آن ناطق است و عذباتِ أسواط و أفخاذ، چنانکه خیرِ رسل از آن خبر می‌دهد.

وقد ورد [۱۵۳-پ] النص الإلهي بهذا كله.
 ۲۰ و حالانکه نص الهی بدین همه وارد شده.
 و تمسّک به نصوص از آن جهت کرد که اربابِ حجاب به قبول اخبار رسول و آیات کتاب مسارعت می‌نمایند، و اگر نمی‌مستند این حکم مکاشفه است.

إلا أنه تعالى وصف نفسه بالغيرة، ومن غيرته «حَرَّمَ الفواحش».
 یعنی: آیدی و أرجل و جلود را حیات و نطق است، ولیکن حق — سبحانه و تعالی — غیور است، نمی‌خواهد که اهل حجاب مطلع بر خفیاتِ اسرارِ ربِّ الارباب باشند. پس حیات و نطق این اعضا را از غیر اهل الله ستر کرد، و بردوستان خود از انبیاء و اولیاء و ورثهٔ ایشان از اتقیاء و اصفیاء ظاهر و پیدا و روشن و هویدا ساخت تا

ایشان به امر حق اخبار کنند و مطلع مؤمن از منکر کافر متمیز گردد.
و در این کلام تلمیح است به حدیث نبوی که «ان سعد الغیور وانا اغیر منه و
الله اغیر منی و من غیرته حرم الفواحش مظهر منها و ما بطن».
و «فحش» از روی لغت عبارت است از ظهور، و لهذا می فرماید:

ولیس الفحش إلا ما ظهر. وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له.
فحش به معنی فاحش است چنانچه عادل را از برای مبالغه عدل گویند یعنی
به نسبت فاحش، مگر آنچه در عین حسی ظاهر می شود.
و اما فاحش بودن آنچه باطن است به نسبت باذاتی است که مطلع بر بواطن
است و هر خفی بر او ظاهر است.

فلما حرم الفواحش أى منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه، وهى أنه عين الأشياء،
فسترها بالغيرة.

یعنی: چون حضرت الهی محرم ساخت فواحش را — کما قال تعالى: «حرم
ربی الفواحش مظهر منها و ما بطن»^{۲۴} یعنی منع کرد که شناخته شود حقیقت آنچه ما
ذکر کردیم که هلاک عباد موجب قرب ایشان است به پروردگار خود برای فنای
ایشان در حق، و آنچه ذکر کردیم که حق عین سالک است و عین طریق و عین غایت
آن؛ چه حق از روی غیر همه اشیاء است.

و این مقام را مقام جمع گویند و نزد صاحب این مقام موجود جز حق نیست.
و اینجا نه سالک است و نه مسلوک الیه و نه سلوک، بلکه این هر سه معنی، لا بلکه
هر چه در عالم است که نزد صاحب مقام فرق مسمی است به لفظ غیر، نزد صاحب این
مقام عین هویت اوست که ظاهر است در مراتب مختلفه. آری، بیت:

مشهود و شهود اهل حق جز حق نیست

جز حضرت ذات اول مطلق نیست

بحر یست محیط جمله آن حضرت ذات

چیزی نه که در محیط مستغرق نیست

پس چون حق نخواست که حقیقت این حال را هر جاهل بداند بغیر ستر
حقیقه الحقائق کرد.

وهوانت من الغیر. [۱۵۴-]

و آن تویی. یعنی آن غیرت که سائر حقیقت است تویی که غیرت از غیر مأخوذ است و غیر بغیر از تویی موهوم، تو نیست. چون تویی تو نماند، حرم از بیگانه خالی شد، غیرت برخاست، حجاب مرتفع گشت. آری، بیت:

حجاب طلعت جانان تویی تست ای نادان

حجاب از پیش برخیزد چو تراز خود شوی یکتا

زهی حسرت که ای عاشق بصورت دوری از معنی

زهی حیرت که ای تشنه به کف محجوبی از دریا

حجاب از پیش دور افکن اگر خورشید می جویی

صدف بشکاف تا یابی نشان لولوی لالا

فالغیر يقول السمع سمع زید، والعارف يقول السمع عین الحق، وهکذا مابقی من القوى والأعضاء.

پس غیر - یعنی جاهل - می گوید: سمع سمع زید است. و عارف می گوید: سمع عین حق است و در سایر قوی و اعضا نیز اختلاف بر همین نهج است. عارف ربّانی عین القضاة همدانی در این مقام می فرماید: هر که خواهد که بی واسطه اسرار الهیّت از او بشنود گوازه عین القضاة همدانی بشنو. «ان الحق ينطق علی لسان عمر» این باشد. بیت:

گزندانی کین کدامی منبع است قصّه «بی بصر و بی سمع» است
خواجه قدّس سرّه می فرماید، بیت:

ای آنکه تویی حیات جان جانم از وصف تو گر عاجز و حیرانم

بینایی چشم من تویی می بینم دانایی عقل من تویی می دانم

فما کل أحد عرف الحق: فتفاضل الناس وتمیزت المراتب.

یعنی: پس هر احدی حق را چنانکه می باید نشناخت، لاجرم در علم حق خلق را درجات مختلف گشت و مراتب متمیز شد.

فبانفاضل والمفضول.

پس فاضل از مفضول متبیین گشت، و جاهل از عارف جدا آمد تا عارفان کامل در تعریض ناقصان جاهل گفتند، بیت:

از غیب رسیده ایم سروری چند ما راست زهر رنج و بلا سوری چند

دیدار چو هست نقد ما را چه زیان دیدار گر انکار کند کوری چند

و اعلم أنه لما أطلعني الحق وأشهدني أعيان رسله عليهم السّلام وأنبيائه كلهم
البشرين من آدم الى محمد صلوات الله عليهم أجمعين في مشهد أقمت فيه
بقرطبة سنة ست وثمانين وخمسائة، وما كلمني أحد من تلك الطائفة إلا هود عليه
السّلام فإنه أخبرني بسبب جمعيتهم.

یعنی: بدانکه حضرت الهی چون مرا از اسرار حق آگاهی داد و اعیان رسل
خود را، یعنی ارواح ایشان را، در عالم مثال [۱۵۴-پ] مطلق و ارواح همه انبیاء را
که از بشر بودند از آدم تا خاتم — صلی الله علیه و سلم و علیهم اجمعین — در مشهدی و
مرتبه [ای] که مقام حصول این شهود بود، و در آن مشهد مقیم ساخته شده بودیم در
قرطبه — که شهری است از بلاد مغرب در سال پانصد و هشتاد و شش —.

و انبیاء و رسل را از آن جهت به «بشرین» قید کرد تا انبیاء انواع دیگر را از
موجودات اخراج کند؛ چه هر نوعی را از انواع نبیی است که واسطه وصول آن نوع است
به حق. کما تبه علیه سبحانه بقوله: «وما من دابة فی الأرض ولا طائر یطیر بجناحیه
إلا امم أمثالکم»^{۲۵}. چون مشاهده آن طایفه دست داد هیچ احدی از آن طایفه بغیر از
هود — علیه السّلام — با من سخن نگفت. پس مرا خبر داد به سبب جمعیت ایشان.

و شیخ — قدس سره — در این مقام تصریح نکرد که سبب جمعیت چه بود،
اما در «فتوحات» تصریحات دارد که او را بشارت می دادند که خاتم ولایت محمدیه
اوست.

ورأیته رجلاً ضخماً فی الرجال حسن الصورة لطیف المحاورة عارفاً بالأمور کاشفاً
لها.

یعنی: هود را — علیه السّلام — مردی ضخیم دیدم که که صورت او حسن و
محاوره او لطیف بود و عارف [به] امور و کشف اسرار بود^{۲۶}.

و دلیلی علی کشفه لها قوله: «ما من دابة إلا هو أخذ بناصيتها إن ربی علی صراط
مستقیم». و ای بشاره للخلق أعظم من هذه؟ ثم من امتنان الله علينا أن أوصل إلینا
هذه المقالة عنه فی القرآن، ثم تممها الجامع للکل محمد صلی الله علیه و سلم بما
أخبر به عن الحق بأنه عین السمع والبصر والید والرجل واللسان: «أی هو عین
الحواس. والقوی الروحانیة أقرب من الحواس. فاکتفی بـ المحدود عن

الأقرب المجهول الحد.

یعنی دلیل من بر مکاشفه هود — علیه السّلام — قول اوست آنجا که فرمود: «و مامن دابة»^{۲۷} الآیه. و کدام بشارت خلق را عظیم تر از این تواند بود که نواصی همه بدست رب بود، و همه بر صراط مستقیم باشند.

و از عظیم امتنان باری تعالی بر ما آنست که این مقاله را به ما ایصال کرد در ۵ قرآن مجید و فرقان حمید، بعد از آن با تمام این امتنان قیام نمود حبیب الهی — که کون جامع است و مظهر اعظم — اَعْنِ مُحَمَّدَ مُصْطَفَى — صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ — به آنچه اخبار کرد از حق — سبحانه و تعالی که حق سمع و بصرو ید ورجل ولسان است یعنی عین حواس است و هیچ شک نیست که قوای روحانیه اقرب است به حق از حواس؛ چه قوای روحانیه واسطه است در میان حق و قوای جسمانیه. و واسطه بدانچه قرب او ۱۰ مطلوب است [۱۵۵-ر] اقرب است از آنچه توسط از برای قرب اوست، و از جهت اقریبّت منور است به انوار عالم قدس، و مظهر از کدورات عالم رجس و مجرد از مادیات مظلّمه. پس چون حق عین اُبعد باشد علی طریق الاولی عین اُقرب خواهد بود. بیت:

۱۵ معرضان را چون رسد خلعت زدوست چون بود حال کسی کو آن اوست
فترجم الحق لنا عن نبیه هود مقالته لقومه بشری لنا، و ترجم رسول الله صَلَّی الله علیه و سلم عن الله مقالته بشری: فکمل العلم فی صدور الذین اوتوا العلم «وما یجحد بآیاتنا إلا الکافرون».

پس حضرت سبحانی بطریق ترجمانی مقاله نبی را — هود را — که با قوم خود گفته بود از برای بشارت به ما رسانید و رسول نیز — علیه السّلام — از برای بشارت ۲۰ مترجم مقالت حضرت عزت گشت. پس علم در سینه طایفه [ای] که به جمال علم آراسته اند کمال یافت و منکر آیات ما نمی شوند مگر کافران که سائر حق اند به انکار خویش و به عدم قبول آنچه از شرایع الهی برایشان رسیده.
فإنهم یسترونها وإن عرفوها حسداً منهم ونفاساً وظلماً.
پس ایشان ستر می کنند حقیقت رسول و آیات منزله را بدو از روی حسد ۲۵ وضنت و ظلم؛ اگر چه می شناختند چون عبدالله بن سلام و اضراب او از اهل کتاب.

وما رأينا قط من عند الله في حقه تعالى في آية أنزلها أو إخبار عنه أو صلّه إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد تنزيهاً كان أو غير تنزيه.

یعنی: ما ندیدیم آیتی که حق — سبحانه و تعالی — در شأن خویش فرستاده باشد و اخباری که از خود به ما ایصال کرده بود در آنچه بدو راجع می شود مگر که آن آیت و اخبار مشتمل بود بر تحدید، خواه در باب تنزیه باشد و خواه غیر تنزیه.

و این کلام گویا جواب سؤال مقدر است که قایل می گوید: چگونه حق عین این اشیاء تواند بود و حالانکه اشیاء محدوده است، و حق منزّه از تحدید. پس می گوید آیات و اخبار در حق باری تعالی خالی از تحدید نیست.

أوله العلماء الذي ما فوقه هواء وماتحته هواء. فكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق.

یعنی اوّل آنچه در [۱۵۵-پ] تحدید وارد شده بیان مرتبه عمائیه است که چون اعرابی از رسول — علیه السّلام — سؤال کرد که پروردگار ما پیش [از] آفریدن خلق کجا بود؟ فرمود: در عما بود. یعنی در تعینی که اوّل ظاهر شد مرحق را بحسب اسم جامع الهی و به مظهریت این مرتبه انسان کامل مخصوص است و لهذا ظهور به تعین اوّل به صورت محمّدیّه بود بعد از آن بطریق تفصیل جمیع اعیان علمیه و خارجیّه از او مخلوق گشت.

ثمّ ذكر أنه استوى على العرش، فهذا أيضاً تحدید.

بعد از آن اخبار کرد از استواء حضرت رحمان بر عرش. و این نیز تحدید است، چه استواء ظهور تحدید اسم رحمانی است بروی، و آن ظهور است به صورت عرشیه. ثمّ ذكر أنه ينزل إلى السماء الدنيا فهذا تحدید.

بعد از آن به لسان حبیب خود ذکر کرد که حق — سبحانه و تعالی — هر شب به سماء دنیا فرود می آید و می گوید: هیچ تائبی نیست که قبول توبه او کنم، و هیچ مستغفری نیست که بر او مغفرت ارزانی دارم؟ و نزول به مقام معین تحدید است.

ثمّ ذكر أنه في السماء اله وأنه في الأرض اله.

بعد از آن ذکر کرد که^{۲۸} در سماء اله است و در ارض اله. کما قال «و هو الذي في السماء اله و في الأرض اله»^{۲۹}. و بودن او در سماء و در ارض تحدید است.

(۲۸) قا: که + از.

(۲۹) س ۴۳ ی ۸۴.

و أنه مَعَنَا أُنَمَا كُنَا.

یعنی: ذکر کرد که او با ماست هر جا که باشیم. کما قال: «و هو معکم اینما کنتم».

إلى أَخْبَرْنَا أَنَّهُ عَيْنُنَا.

یعنی: تحدید کرد نفس خود را تا غایتی که خود را عین ما داشت آنجا که گفت: «كنت سمعه و بصره» الحدیث.

و نحن محدودون، فما وصف نفسه إلا بالحد.

و ما محدودیم، پس وصف نکرد نفس خود را مگر به حد.

و قوله «ليس كمثله شيء» حَذَّ أَيْضاً إِنْ أَخَذْنَا الْكَافَ زَائِدَةً لَغَيْرِ الصِّفَةِ.

و قول باری — عَزَّ اسْمُهُ — که می فرماید: «ليس كمثله شيء»^{۳۰} چون کاف زاید باشد و از برای تشبیه نبود تا افاده این معنی کند که مثل مثل^{۳۱} اوشی نیست.

و من تمیز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود. فالإطلاق عن

التقييد تقييد، و المطلق مقيد بالإطلاق لمن فهم. و إن جعلنا الكاف للصفة فقد

حددها.

یعنی: بر هر تقدیری تحدید لازم می آید، اما بر اوّل که کاف از برای تشبیه نباشد تحدید از آن لازم آید که ممتاز از محدود، غیر محدود نتواند بود؛ چه او موصوف است به امتیاز از محدود. زیرا که دانسته ای که اطلاقی که مقابل تقييد نیست در حقیقت تقييد است بعدم تقييد، و مطلق مقید است به اطلاق.

و اما بر تقدیر ثانی که کاف از برای صفت بود یعنی بمعنی مثل باشد، لزوم

تحدید بدان جهت است که نفی مثل مثل [۱۵۶-] اثبات مثل است و مثل محدود. پس او نیز که مماثل مثل است هم محدود باشد.

هیچ اطلاقی چو بی تقييد نیست لاجرم تنزیه بی تحدید نیست

هم ز تنزیهت معرا آمده هم ز تشبیهت مبرا آمده

هرچه او را زان منزله داشتی رایب تشبیه او افراشتی

و إن أَخَذْنَا «ليس كمثله شيء» على نفى المثل تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح

(۳۰) س ۴۲ ی ۱۱.

(۳۱) پا: مثل.

أنه عين الأشياء، والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها.

یعنی: «لیس کمثله شیء»^{۳۲} را حمل بر نفی مثلیت و قصد به وجود مثل نکنیم، بلکه مقصود مبالغه باشد در تنزیه بطریق کتابت. چنانکه «مثلك لا یبخل». یعنی هر که به کرم کامل موصوف باشد چنانکه ترا بدان اتصاف است اصلاً بخل نکند. و مراد^{۳۳} نفی بخل است از مخاطب، بی ملاحظه مماثل، هم تحدید لازم می آید.

بتحقیق آنچه مفهوم می شود از آیات، چنانکه ایراد بعضی از آن بتقدیم رسیده و هم بتحقیق مفهوم همین آیت که مفهوم سلب مثلیت اشیا است، و اشیا محدوده و ممتاز از محدود محدود. و به اخبار صحیح نبوی از حضرت حق که فرمود: «كنت سمعه و بصره»، هم تحدید مفهوم می گردد که خود را عین اشیا داشت، و اشیا محدوده است به حدود مختلفه.

فهو محدود بحد كل محدود. فما یحدُّ شیء إلا وهو حدُّ الحق.

پس حق محدود است به حدِّ هر محدودی. یعنی متعین است به تعین هر متعینی، از آنکه او عین هر محدود است، پس حدِّ او حدِّ حق است.

فهو الساری فی مسمى المخلوقات و المبدعات.

پس حق است ساری در مسمای مخلوقات، یعنی حقایق مقرونه بزمان، و در مسمای مبدعات، یعنی حقایق غیر مقرونه بزمان.

ولولم یکن الأمر^{۳۴} كذلك ماصح الوجود.

و اگر سر یان حق در موجودات نبودی، هیچ چیز را وجود حاصل نشدی، چه هستی هر موجود بنفس خود نیست، به حق است بلکه حق است ظاهر بر این صورت.

فهو عین الوجود.

پس حق عین وجود محض است.

«فهو علی کل شیء حفیظ» بذاته؛ «ولا یؤده» حفظ شیء.

یعنی: چون حق عین وجود باشد و وجود به ذات خود محیط جمیع اشیا است و علم به احوال همه اشیا [دارد]، و نگاه دارنده از انعدام [اوست]، پس بر هر چیزی حفیظ باشد بدان معنی که همه اشیا را می داند و علم او محیط است به حقایقش، و

(۳۲) س ۴۲ ی ۱۱.

(۳۳) قا: و مرا. پا: و مراورد.

(۳۴) قا: ولولا الأمر.

حافظ است او را از انعدام. پس ثقیل نیست حفظ هیچ چیزی او را، و مستلزم
[۱۵۶- پ] تعب نیزنی؛ چه عین شیء بر نفس خود ثقیل نباشد.

فحفظه [تعالی] للأشیاء كلها حفظه لصورة.

پس حفظ او همه اشیاء را عبارت است از حفظ او صورت خود را؛ چه صور
وجودیه صور حق اند بحسب اسماء حق.

أن يكون الشيء غير صورة.

یعنی: حفظ حق صورتش را آنست که نمی گذارد تا هیچ چیز بغیر صورت او
برآید تا هرچه را دوست دارند و به هرچه روی آرند، او باشد. بیت:

غيرتش غير در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیاء شد

و اگر حق صورت خود از برآمدن غیر بر آن صورت نگاه ندارد، هر آینه او را در
شیت و وجود مثل لازم آید و این شرك است. و لهذا می فرماید:

ولا يصح إلا هذا.

از آنکه ممکن نیست که ممکن بذات خود موجود باشد، و الا ممکن
نباشد پس در وجود دو واجب متحقق گردد. «حاشای حاشای من اثبات اثنین».

فهو الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود.

یعنی: حق است شاهد حقیقی از هر شاهدهی، و مشهود حقیقی از هر مشهودی،
زیرا که در وجود غیر نیست. بیت:

که جهان صورت است و معنی دوست و ژبه معنی نظر کنی همه اوست

فالعالم صورة، وهو روح العالم المدبر له فهو الانسان الكبير.

یعنی: عالم از آن روی که عالم است صورت حق است و حق روح مدبر او.
پس عالم انسان کبیر است و حق جان آن انسان. و از این روی که صورت انسان در
خارج، خارج از انسان نیست پس ظاهر عالم اوست چنانکه باطنش اوست. و جهان
جان است چنانکه جان جهان است. لاجرم عارفان که راه^{۳۵} احدیت پویند بطریق
ترجمانی از او در مخاطبه اش گویند. بیت:

ای که در اقلیم دلها حاکم و سلطان تویی جمله عالم يك تن تنها و دروی جان تویی
پرده ها انگیختی از خلق بهر احتجاب در پس هر پرده دیدم شاهد پنهان تویی

آن و این گفتن مرا: عمری حجاب راه بود چون گشادی چشم من دیدم که این و آن تو می
 فهو الـکون کله و هو الواحد الذی
 قام کونی بـکونه ولذا قلت یغتذی
 و در بعضی نسخه ها «و اذا قلت یغتذی» است. و بر این تقدیر جزاء شرط قول
 اوست که می فرماید:

فوجودی غذاؤه و به نحن نحتذی

یعنی: کل وجود اوست، و او واحد است بحسب ذات و حقیقت. و قیومی
 است که قیام وجود ما و همه عالم به وجود اوست [۱۵۷-ر] و از برای آنکه وجود ما
 به وجود او قائم است و وجود او به وجود ما ظاهر است، غذا را بدو نسبت کردم. پس
 غذای او وجود عالم است و غذای عالم وجود و اسماء او؛ چه غذا عبارت است از آنچه
 بقای مغذی در خارج بواسطه اوست بر وجهی که مخفی گردد و ظاهر شود به صورت
 آنکه مغذی اوست.

و شک نیست که حصول وجود ما به اختفای هویت اوست در ما، و ظهور او به
 صور ما. و حصول بقای ما نیز به وصول فیض دایمی اوست.

و همچنین اعیان عالم مخفی می گردد در ذات او، و ظاهر می شود وجود حق
 و اسماء و احکام اسماء او در خارج؛ چه اگر وجود عالم نباشد علم به وجود حق و
 اسماء او متحقق نگردد. چنانکه فرمود: «كُنْتُ كَنْزاً مُخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخُلِقْتُ
 الْخَلْقُ لِأَعْرَفَ».

پس حق مغذی به اعیان است از آن روی که ظاهر است به اعیان، و اعیان نیز
 مغذی به حق است از آن روی که بقا و وجود اعیان بدو است. و از برای اشارت بدین
 معنی فرمود: «و به نحن نحتذی». یعنی بحق ما نیز اقتدا می کنیم در اغذا.

و چون این کلام در مقام تفصیل بود از آن رجوع کرد و می گوید:

فبِهِ مِنْهُ إِنْ نَظَرَ * تَبْجُوهٍ تَعُوذِي

یعنی: به حق پناه می گیرم از حق، اگر نظر کنم به وجه جمع و وحدت.
 چنانکه خواجه — علیه السّلام — فرمود که: «أَعُوذُ بِكَ مِنْكَ». بیت:

حسین را چو پناهی بغیر جانان نیست چو دوست جور کند هم به دوست بگریزد
 ولهذا الكرب تنفس، فنبس النفس إلى الرحمن.

یعنی: از این جهت که حق و ذات او مشتمل است بر حقایق عالم و صور آن،

و حق - سبحانه و تعالی - به حکم حدیث طالب، ظهور این حقایق و صور کرب در باطن متحقق شد پس حق از برای این کرب متنفس گشت یعنی تجلی کرد از برای اظهار آنچه در باطن است از اعیان عالم در خارج.

پس نسبت کرد نفس رحمانی را به اسم رحمانی به لسان رسول خود، آنجا که گفت: «إني اجد نفس الرحمن من قبل اليمين».

و نفس عبارت است از وجود عام منبسط بر اعیان و از هیولای حامله مرصور موجودات را.

لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صور العالم التي قلنا هي ظاهر الحق. یعنی: نفس را از آن جهت به «رحمن» نسبت کرد که حق به اسم رحمانی رحم کرد اعیان را. پس عطا داد آنچه خواستند به لسان استعدادات نسب الهیه که اسماء و صفات اند از وجود صور عالم که آن ظاهر حق است.

إذ هو الظاهر [۱۵۷- پ] و هو باطنها إذ هو الباطن.

از آنکه حق ظاهر است و ظاهریّت او به صور عالم، و حق باطن آن؛ از آنکه حق - سبحانه و تعالی - باطن است چنانچه ظاهر است.

وهو الأوّل إذ كان ولا شيء.

یعنی: اوّلّیت حق راست؛ چه او بود و صور عالم را هنوز وجود نه. کما قال - علیه السلام - : «كان الله ولا شيء معه».

وهو الآخر إذ كان عينها عند ظهورها.

یعنی: اوست آخر؛ چه او عین اعیان عالم است و عین صور آن در خارج.

فالأخر عين الظاهر والباطن عين الأوّل.

آخر به دو معنی اطلاق کرده می شود:

یکی آنچه در اینجا مذکور است که آن بودن حق است عین اعیان خارجیّه موجوده در خارج؛ چه آخر مراتب اوست.

و دوم مستهلکه بودن اعیان در حق به فانی گشتن در او. پس بر معنی اول آخر

عین ظاهر است و باطن عین اوّل؛ چه حق اوّل و باطن بود و هنوز اشیاء را ظهور نی.

پس اوّل و آخر اوست چنانکه ظاهر و باطن اوست. لاجرم دردی کشان سرمست و جرعه چشان شراب آلت در مخاطبه او گویند:

تاتوبه خلوتگاه جان آرام و مأوا ساختی دل ز درد درد خود سرمست و شیدا ساختی

اول تو یی آخر تو یی، باطن تو یی ظاهر تو یی
 گه ظاهر اشیاء شدی، گه باطن اسماء شدی
 بینایی عاشق تو یی ز بیایی معشوق تو
 تا عاشقی غیر ترا دلبر نیارد ساختن
 «و هو بکل شیء علیم» لأنه بنفسه علیم.

۵

او به هر چیزی دانا است از آنکه علم او متعلق است به ذات و صفاتش، و نیست عالم مگر عین صفات او. پس او به هر چیزی علیم است بعین علمی که بنفس خویش دارد.

فلما أوجد الصور فی النَّفْسِ وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالأسماء صحَّ النَّسَبُ الإلهی للعالم.

۱۰

نَفَسِ رحمانی عبارت است از همه هیولای عالم روحانی و جسمانی، از برای مشابَهت آن به نَفَسِ انسانی. چه نَفَسِ انسانی هوایی است که از باطن به ظاهر خارج می شود و به اصطکاک عضلات حَلَقِ صوت از او بظهور می پیوندد. بعد از آن بحسب تقاطع در مراتب حلق و اسنان و شفتین حروف از او ظاهر می گردد و از ترکیب حروف کلمات حاصل می آید.

۱۵

همچنین نَفَسِ رحمانی چون در خارج وجود گیرد و او را تعین حاصل شود، مستی گردد [۱۵۸-ر] به جوهر، بعد از آن بحسب مراتب و مقامات ظهورش تعینات و حروف و کلمات الهیه تحقق یابد. پس صور اعیان همه عالم ظاهر باشد در نفس رحمانی. و آن نفس مر صور اعیان را به منزله ماده است صور جسمیه را.

پس چون حضرت حق ایجاد کرد صور عالم را در این نفس رحمانی، و ظاهر گشت سلطنت اسماء الهیه بر مظاهرش، صحیح شد نسب الهی. یعنی درست گشت نسبت عالم به الله، به اینکه عالم مالوه است و مربوب، و حق اله است و رب. فانتسوا إلیه تعالی فقال: «الیوم أضع نسبکم وأرفع نسبی» ای آخذ عنکم انتسابکم إلی أنفسکم وأردکم إلی انتسابکم إلی.

۲۰

پس رسول — علیه السّلام — بطریق حکایت از پروردگار خویش گفت: «امروز از شما باز می ستانم آن انتسابی را که شما را با انفس و ذوات خویش هست و شما را به خویش منتسب می سازم تا ذوات شما ذات من باشد و صفات و افعال شما صفات و افعال من». پس در من فانی شوید و به من باقی گردید تا در این روز که

۲۵

عبارت از حال فنا است و آن روز قیامت کبری است باز گردید بدان حالی که اول بودید و سر «فاذا نفخ فی الصور فلا انساب بینهم یومئذ ولا یتساءلون»^{۳۶} روشن شود، و از صرف سلسبیلی چشام و بعد از فنا به صدر صفه بقا کشانم تا هریکی از شما از نشوئه آن شراب ترک نشأت خویش کرده، بگوید، بیت:

- حبیبی اعطانی المدام المروقا فکاد قمیص العقل ان یتمزقا
واطلقنی عن کل قید بجرعة اذا مارانی بالمرامات موثقا
فنیث به عنی اذا ذقت طعمه فبعد فنائی قد دعانی الی البقا
واخرجنا عنا بسبحات وجهه وقال بل انتم هلموا الی اللقا

*

- گویم بلی فرمان برم من بعد در خود ننگرم ای ننگ من تا من منم من دیگرم تو دیگری
ای ما و من آو یخته وی خون هر دور یخته چیزی دگرانگیخته نی آدمی و نی پری
أین المتقون؟ أی الذین اتخذوا الله وقایة فكان الحق ظاهرهم أی عین صورهم
الظاهرة.

- چون قابل به انتساب عالم شد به حق در ذات و صفات و افعالش، و بعضی از آن محمود است و بعضی مذموم، گفت: کجا اند متقیان که حق را وقایه انفس خود سازند در ذوات و صفات و افعال خویش، تا مستتر گردد ذوات ایشان در ذات حق، و افعال و صفات ایشان در افعال و صفات [۱۵۸ - پ] حق، تا گویند، بیت:

- تسترت عن دهری بظل جناحه فعینی یری دهری ولیس یرانی
فلو تسأل الا یام ما اسمی مادرت وأین مکانی ما درین مکانی
پس حق عین صور ظاهره ایشان باشد چنانچه در نتیجه قرب نوافل فرمود که:
«كنت سمعه وبصره ویده ورجله» الحديث. شعر:

- ما که باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما باشیم با تو در میان
لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را
وهو أعظم الناس وأحقه وأقواه عند الجميع.

- یعنی: این متقی که حق را وقایه خود ساخته و خود را در او پنهان گردانیده،
بزرگترین و قوی ترین خلق و ناس است بمنزله و مرتبه نزد خدای تعالی، و سزاوارترین

است به مغفرت؛ چه او در عین مغفرت کبری و مسرت عظمی است زیرا که بالکل از هستی خود خلاص است و قوی‌ترین ناس است نزد جمیع اهل الله در ظهور به صفت قدرت و تحقق او به خرق عادت؛ چه دست او دست حق است و سمع و بصر او سمع و بصر حق. شعر:

در دیده دیده‌ام تویی بینایی در لفظ و عبارت‌م تویی گویایی
اندر قدمم راه تو می‌پیمایی چون جمله تویی مرا چه می‌فرمایی

چون بعضی از متقیان آنند که نفس خود را در مذمومات وقایه حق گردانیده‌اند به این معنی که مذمومات را نسبت به نفس خود کرده‌اند نه به رب، و حق را وقایه نفس خود گردانیده‌اند در کمالات، چنانچه در فص آدمی گذشته است، فرمود که:

وقد يكون المتقي من جعل نفسه وقاية للحق بصورة إذ هوية الحق قوى العبد.
فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق.

یعنی: گاه باشد که از طایفه متقیان شخصی نفی خود را وقایت حق سازد. پس در این هنگام عبد ظاهر حق شده باشد و حق باطن عبد، زیرا که هویت حق عین قوای عبد شده است چنانچه فرموده که: «كنت سمعه و بصره و يده و رجله». پس هر آینه در این وقت مسمی عبد وقایت مسمی حق باشد و حق هویت مندرجه در صورت عبد. شعر:

روغن اندر دوغ باشد چون عدم دوغ در هستی برآورده علم
على الشهود حتى يتميز العالم من غير العالم. «قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون. [۱۵۹-ر].

یعنی: گردانیدن این شخص نفس خود را وقایت حق در مدام البته می‌باید که در محامد و مدام شهود حق داشته باشد و حق را در جمیع مظاهر محموده و مذمومه ظاهر بیند تا متمیز گردد عارف از کسی که جاهل بحقیقت امر است، چه بدرستی که هرگاه که در همه مظاهر مشاهد حق نباشد، پس محجوب باشد به رؤیت غیر. پس داخل در طایفه مشرکان شود. بیت:

سخن ما و من مگوبا او یا تو باشی در این میان یا او
من و تو عین شرک و تقلید است چه مناسب به اهل توحید است



چون بحقیقت علم صحیح آنست که مرکوز در باطن شخص باشد و آن شخص بحسب

توجه به جانب آن، متذکر آن علم شود، فرمود که:

إنما يتذكر أولو الألباب» وهم الناظرون في لب الشيء الذي هو المطلوب من الشيء.

یعنی: متذکر می گردند اولوالالباب که ناظران لب و حقیقت شیء اند آن لب و حقیقت که مطلوب از آن شیء فی نفس الامر آن لب است لا غیر؛ چه علوم این طایفه وجدانیات است که ظاهری شود آن علوم برایشان هر وقت که دلهای ایشان صافی می گردد از کدوراتِ وهم و فکر و خیال، و بعد از صفا متذکر می گردند بر آن علوم که در آن دلهای مرکوز بوده و فایض گشته برایشان از مقام تقدیس به محض موهبت نه به کسب و عمل. شعر:

دFTER صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسفید همچون برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم زاد صوفی چیست انوار قدم
«إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا»^{۳۷} أَيْ قَلْبًا صَافِيًا يَفْرُقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ.

فما سبق مقصر مجدًا كذلك لايمانل أجيرٌ عبدًا.

یعنی: به مقتضی «والذین جاهدوا فینا لنهیدنهم سبلنا»^{۳۸}، ما ندیدیم که سبق و تقدیم یابد اهل تقصیر و نقصان بر کسی که جدّ و اجتهاد در تحصیل کمالات داشته باشد، و همچنانچه مقصر بر مجدّ سابق نمی تواند بود.

«أجیر» یعنی کسی که سعی و عمل از برای اجرت و مزد ثواب آخرت کند، مشابه و مماثل و مانند کسی که عمل او به محض عبودیت و متابعت امر سید باشد؛ چه اجیر هر گاه که اجره عمل خود را [۱۵۹-پ] ستد از نزد مستأجر می رود، فامّا عبد علی اللوام ملازم باب سید است و در مقام عبودیت قائم و مستقیم.
توبندگی چو گدایان بشرط مزد مکن که دوست خود روش بند پروری داند
وإذا كان الحق وقاية للحق بوجه والعبد وقاية للحق بوجه.

یعنی: هر گاه که دانستی که حق وقایت عبد است به آن معنی که حق ظاهر عبد شده است و باز عبد وقایت حق است به آن معنی که بنده ظاهر حق شده است.

فقل في الكون ما شئت: إن شئت قلت هو الحق.

(۳۷) س ۸ ی ۲۹.

(۳۸) س ۲۹ ی ۶۹.

یعنی: پس بگو هر چه خواهی اگر خواهی بگو که: بنده خلق است چنانچه
محبوبان می گویند به اعتبار صفات نقص و لوازم امکان.

و إن شئت قلت هو الحق.

و اگر می خواهی بگو که: بنده حق است به اعتبار صفات کمال و لوازم

وجوب.

و إن شئت قلت هو الحق والخلق.

و اگر خواهی بگو که: بنده هم حق است و هم خلق، به اعتبار جمع او میان
صفات کمال و نقص و لوازم احکام وجوب و امکان.

و إن شئت قلت لاحق من كل وجه ولا خلق من كل وجه.

و اگر خواهی بگو که: بنده از جمیع وجوه نه حق است و نه خلق، چنانچه
محققان، که جامع اند میان مراتب الهیت و ربوبیت و عبودیت، می گویند.

و إن شئت قلت بالهجرة في ذلك.

و اگر خواهی بگو که مقام حیرت است از جهت غلبه حال، چنانچه گفته اند:

«العجز عن درك الإدراك إدراك». شعر:

یانه آنست و نه این حیرانی است گنج باید جست این و یرانی است

*

قد تحيرت فيك خذبيدي يا دليلاً لمن تحير فيكا

فقد بانت المطالب بتعيينك المراتب. ولولا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق

في الصور ولا وصفته بخلع الصور عن نفسه.

یعنی: ظاهر شد مطلبها به تعیین مراتب، به آن معنی که هر کدام از این مراتب

مذکوره که اعتبار کنی مطلوب ظاهر است و عین اشیاء بودن حق موجب تحدید است،

و اگر تحدید فی نفس الامر واقع نبودی انبیاء و رسل که فرستاده حق اند جهت هدایت

خلق خبر ندادندی که حق متحول در صور می گردد. چنانچه در حدیث صحیح آمده که

حق در روز قیامت تجلی کند از برای خلق در صورتی که منکر خلق بود، و فرماید که:

من رب و خدای اعلاى شمایم. و خلق گویند که: نعوذ بالله منك. یعنی ما پناه به خدا

می آریم از تو. پس حق تعالی تجلی کند برای ایشان به صورت عقیده ایشان، پس برای

آن صورت سجده کنند و به خدایی مسلّم دارند. شعر:

رب امرء نحو الحقیقة ناظر برزت له فیری و ینکرمایری

بعد ازین ما دیده می‌خواهیم و بس تانپوشد بحر را خاشاک و خس
و حالانکه [۱۶۰-ر] جمیع صور حسیاً أو مثالیاً أو عقلیاً أو خیالیاً محدوداند. پس
هرگاه که حق به صورت محدوده ظاهر شود و کتاب حق نیز ناطق بود که: «هو الاول
والآخر والظاهر والباطن»^{۳۹} البته عارف را علم صحیح حاصل شود که ظاهر به صور
حسیه نیست الا آن حضرت و غیر او موجود نیست.

۵

فلا تنظر العین إلا إلیه ولا یقع الحکم إلا علیه
یعنی: نظر نمی‌کند دیده الا به او؛ چه هرچه در نظر می‌آید بحقیقت حق است
و حکم کرده نمی‌شود الا به او، زیرا که غیر حق موجود نیست تا مشاهد او باشد و
حکم که بر او توان کرد بلکه شاهد و مشهود و حاکم و محکوم بحقیقت اوست. شعر:
نظر بر هرچه افکنندیم واللّه نیامد در نظر ما را جز اللّه
فنحن له وبه فی بدیهه -

۱۰

یعنی: ما بنده اویم و او مالک و سید ما است. کما قال: «ولله ما فی السموات
و ما فی الأرض»^{۴۰}. و قیام و وجود ما به اوست و زمام اختیار دل‌های ما درید قدرت
اوست و به هر نوع که می‌خواهد تصرف در ما می‌نماید. شعر:

۱۵

او به صنعت آزرست و من صنم آلتی کو سازدم من آن شوم
گرم را شکر کند شیرین شوم ورم را حنظل کند تلخین شوم
گرم را چشمه کند آبی دهم ورم را آتش کند تابیی دهم
و فی کل حال فانا لدیه.

۲۰

یعنی: در جمیع احوال، خواه حسنه و خواه سیئه خواه مطلوب و خواه مهر و ب،
ما نزد او حاضریم، چنانچه هرگز نه او از ما جدا است و نه ما از او جدایییم. کما قال:
«و هو معکم اینما کنتم»^{۴۱}.
ولهذا ینکرو یعرف و ینزه و یوصف.

۲۵

یعنی: از جهت آنکه حق ظاهر در صور مختلفه محدوده است، انکار کرده
می‌شود گاهی که منکر جاهل حق را در صورت معتقد خود نمی‌بیند، و وقتی که در
صورت عقیده خود می‌بیند، می‌شناسد، و منزّه تنزیه او می‌نماید و می‌گوید که: هر که

(۳۹) س ۵۷ ی ۳.

(۴۰) س ۵۳ ی ۳۱.

(۴۱) س ۵۷ ی ۴.

شأن او «کلّ یوم هو فی شأن» باشد او را صورت معینه نخواهد بود و نیست. این حال منزّه عارف است یا آنکه گوید که منزّه از ظهور در صورت است چنانچه منزّه جاهل بحقیقت امر می گوید و مشبّه موصوف به صفات کمالیه [۱۶۰ پ] مشترکه میان حق و خلق، مانند علم و قدرت و سمع و بصر و غیرها می دارد.

فمن رأى الحق منه فيه بعينه فذلك العارف.

یعنی: هر که حق را از حق در حق بعین حق ببیند یعنی به حکم «لا یرى الله إلا الله»، آن بیننده عارف است که رائی و مرئی غیر حق را نمی بیند یا آنکه هر که حق را از نفس خود در نفس خود بعین حق ببیند او عارف بنفس الامر است زیرا که به موجب «لا تدرکه الأبصار»^{۴۲} بعین غیر رؤیت حق نمی تواند بود.

دیده ای وام کنم از تو برویت نگرم زانکه شایسته دیدار تو نبوده نظرم تویی از منظر چشم نگران بر رخ خویش که تویی مردمک دیده و نور بصرم و من رأى الحق منه فيه بعین نفسه فذلك غیر العارف.

یعنی: هر که حق را از نفس خود در نفس خود به دیده خود ببیند غیر عارف است، زیرا که مطلع بر آن نیست که غیر حق، حق را نمی تواند دید با وجود آنکه صاحب شهود است و از خود در خود حق را می بیند فاما نمی داند که دیدن حق به عین حق است نه به عین خود.

ومن لم ير الحق منه ولا فيه وانظر أن يراه بعين نفسه فذلك الجاهل.

یعنی: هر که حق را از نفس خود و در نفس خود نبیند و منتظر باشد که در قیامت حق را بعین نفس خود ببیند او جاهل محجوب است که مهتدی به معنی لقا نشده است.

وبالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها.

یعنی: لابد است هر شخصی از اشخاص را از عقیده خاص نسبت با خدای خود که رجوع می کند آن شخص به سبب آن عقیده به رب خود، و طلب می کند رب خود را در صورت آن عقیده خود.

فإذا تجلّى له الحق فيها وأقرّ به، وإن تجلّى له في غيرها أنكره وتعوذ منه وأساء الأدب عليه في نفس الأمر.

یعنی: هرگاه که تجلی می کند و ظاهر می شود حق از برای آن شخص در صورت آن عقیده او، حق را می داند و اقرار به ربوبیت او می کند. و اگر حق تجلی برای آن شخص در غیر آن صورت عقیده او می نماید منکر در حق آن صورت می شود و «أعوذُ بِكَ» می گوید و نسبت با حق اساءت ادب می نماید، زیرا که متجلی در جمیع صور فی نفس الأمر [۱۶۱-۱] حق است و آن شخص در غیر صورت عقیده خود انکار حق کرده است. پس البته اساءت ادب در آن صورت با حق کرده باشد فی نفس الأمر.

وهو عند نفسه أنه قد تأدب [معه].

یعنی: و حالانکه آن منکر در نزد خود گمان آن دارد که نسبت با حق متادب شده که انکار حق در صورت غیر عقیده خود نموده است.

فلا يعتقد معتقد إلهاً إلا بما جعلَ في نفسه؛ فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها.

یعنی: اعتقاد نمی کند اعتقاد کننده از محجوبان که حصراله در صورت معتقد خود کرده اند الا آن چیز را که در نفس خود توهم و تصوّر الهیت آن چیز کرده اند، و حالانکه اله من حیث الذات منزّه از تقیید و تعیین است و بحسب اسماء و صفات و تجلیات آن ذات را ظهورات در جمیع صور مختلفه است.

پس هر که غیر محصور را محصور سازد و نفی غیر او نماید، پس اله معتقد او مجعول نفس او باشد. پس بحقیقت محجوبان مقید مقیداند که ندیده اند الا نفس خود را، و آن صورت معتقد مجعول نفس^{۴۳} خود را.

پس میان اصنام که کفار آن را اله گردانیده اند و میان آن اله مجعول که محجوبان به اعتقاد خود آن را اله ساخته اند، فرق نباشد.

و هرگاه که حق از برای اصحاب اعتقادات خواه در دنیا و خواه در آخرت بحسب اعتقادات ایشان تجلی کند، آن صورت معتقد ایشان از وجهی حق است؛ چه حق بحسب اسماء و صفات از برای کل واحد به آن اسم که رب اوست و حاکم بر او، تجلی می کند.

پس شهود آن محجوبان صور اعتقادات خود را در تجلی عین شهود ایشان باشد

رب خود را که آن اسماء حاکمه بر ایشان است. لاجرم شهودات و یا اعتقادات جزئیّه مانند شهود عارفان بالله نباشد؛ چه ایشان بجمع صور حق را مشاهده می نمایند و محجوبان به صورت معتقد خاص خود. و این هذا من ذاك . شعر:

هر کجا می نگردد دیده بدو می نگردد هر چه می بینم از او جمله بدو می بینم
توز یکسوش نظر می کنی و من همه سو توز یکسوی و منش از همه سو می بینم

۵

فانظر: [۱۶۱] — مراتب الناس فی العلم بالله تعالی هو عین مراتبهم فی الرویة
یوم القيامة.

یعنی: نظر کن مراتب آدمیان را در علم بالله بحسب اختلاف استعدادات؛ چه تفاوت بی غایت بازدید گشته است و مراتب رؤیت تابع آن علم بحق است پس به هر نوعی که حق را دانسته و اعتقاد کرده است به همان نوع می تواند دید.

۱۰

فقد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك .

یعنی: من ترا اعلام کردم و آموختم موجب این اختلافات تجلی حق در قیامت به صور معتقدات؛ چه آن موجب تفاوت مراتب علم بالله است که بحسب اختلاف استعدادات بی غایت افتاده است.

فياك أن تنقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه.

۱۵

یعنی: چون در شهود عارفان اله مطلق بجمع صور متجلی است، بر توباد که طالب صادقی، که اله مقید به صورت معتقد خاص نگرانی و کافر نشوی بغیر آن صورت معتقد خاص خود، به آنکه نفی الهیت در آن صورتهای دیگر نمایی و ندانی که آن صور غیر معتقد خود نیز مظاهر آن حقیقت اند؛ چه غیر او موجود نیست.

فیفتوک خیر کثیر.

۲۰

چه هر گاه که نفی الهیت از غیر آن صورت معتقد خود کردی پس اله را که در آن صور متجلی است انکار کرده ای و به سبب آن انکار اساءت ادب با وی نموده ای، و نمی دانی. پس «خیر کثیر» که آن اله متجلی در آن صور است از توفوت شده و اله مطلق نشناخته و از جمله «یؤمن ببعض و یکفر ببعض» گشته ای.

بل یفتوک العلم بالأمر علی ما هو علیه.

۲۵

بلکه چه جای آنکه از تو خیر کثیر فوت شده که بحقیقت علم نفس الامری و واقعی آنچنانچه هست از توفوت شده است؛ چه حقیقت امر آنست که اله غیر محصور محصور کرده [ای] بر آن صورت معتقد خود. پس هر آینه علم نفس الامری و واقعی از تو

فوت شده باشد.

فكن فى نفسك هبولى لصور المعتقدات كلها فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول «فأينما تولوا فثم وجه الله» فما ذكر أينما من أين.

یعنی: در نفس خود هیولی جمیع صور معتقدات باش به آن معنی که جمیع صور را مظاهر [۱۶۲-ر] اله مطلق دانى و حق را در همه مظاهر ببینی و به هیچ صورت و عقد محصور نسازی و هیچ صورت را از آن حقیقت خالی ندانی و مطلق گشته در شهود به علم اتم واقع محظوظ گردی. بیت:

اینست کمال مرد در راه یقین در هر چه نظر کنند خدا را ببینند چه حضرت اله مطلق اوسع و اعظم از آنست که محصور گردد به عقدی دون عقدی و صورتی دون صورتی؛ چه حق تعالی می فرماید که: «فأينما تولوا فثم وجه الله»^{۴۴}. یعنی ۱۰ به هر جهت که روی آرند خدا در آن جهت است. معین نکرد و نگفت که در يك جهت است و در جهت دیگر نیست، بلکه هیچ جهت و این نیست که حق در آن جهت تجلی و ظهور نکرده [باشد].

و ذكر أن ثم وجه الله، ووجه الشيء حقيقة. فبه بذلك قلوب العارفين لئلا تشغلهم العوارض فى الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا. ۱۵
یعنی: حق تعالی ذکر کرد، یعنی فرمود که به هر جهت که روی آرید «وجه الله» در آن جهت ظاهر و متجلی است و از وجه شیء حقیقت آن شیء مراد است. پس حقیقت حق در همه جهت و همه جا باشد.

و به این آیت تنبیه قلوب عارفان نمود تا از حق و وجوه اسمائی آن حضرت در حال اشتغال به عوارض حیات دنیا غافل نشوند بلکه در حیات دنیا نیز مشاهد حق و وجوه اسمائی آن حضرت باشند تا در جمیع احوال و اوقات با حق بوده باشند و از آن حضرت محجوب نگردند.

فإنه لا يدري العبد فى أى نفس يقبض، فقد يقبض فى وقت غفلة فلا يستوى مع من قبض على حضور.

یعنی: حالانکه بنده نمی داند که در کدام نفس و وقت قبض روح وی ۲۵ می کنند. پس می باید که در جمیع احوال با حق باشد تا قبض روح او در وقت غفلت از

حق نباشد زیرا که مساوی نیست کسی که قبض روح او در حالت حضور با حق باشد با کسی که قبض روح او در حالت غفلت از حق باشد؛ چه آنکه در حالت حضور با حق مقبوض شده متوجه حق است و با حق است و آنکه در حالت غفلت از حق مقبوض شده با غیر است و مستحق بُعد است نعوذ بالله من ذلك.

ثم إن العبد الكامل مع علمه بهذا يلزم في الصورة الظاهرة [١٦٢ - پ] والحال المقيّدة التوجه بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام ويعتقد أن الله في قبلته حال صلاته، وهو بعض مراتب وجه لحق من «أينما تولوا فثم وجه الله». فشطر المسجد الحرام منها، ففيه وجه الله.

یعنی: بنده کامل با آنکه می داند که حق مقيّد به جهتی دون جهتی نیست، او را لازم است به حکم تعلق بدنی که در نماز متوجه به جانب کعبه باشد به جهت انقیاد امر الهی و متابعت شرع نبوی، و اعتقاد کند که در نماز حق در جانب قبله اوست زیرا که ممکن نیست در حین تعلق بدنی که توجه بجمع جهات نماید بلکه توجه بحسب ظاهر مخصوص به جهت واحده خواهد بود و جهت جانب کعبه در «اینما تولوا فثم وجه الله»^{۴۵} بعض مراتب «وجه الله» است که به جهت امر و متابعت روی به آنجا آورده است، فامّا حق را محصور بدان جهت نمی داند والاّ کامل نبود، چه اگر متابعت امر ننماید موجب عصیان گردد.

ولكن لا تقل هو هنا فقط، بل قف عندما أدركت والزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام والزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأبنية الخاصة بل هي من جملة أبنيات ما تولى متولّي إليها.

یعنی: با وجود آنکه بنده کامل در نماز روی به کعبه می کند، مگوی که حق در جانب مسجد حرام تنها است بلکه توقف در مقام عدم حصر اله در جهتی دون جهتی بنمای و در حالت استقبال شطر مسجد حرام ملازم ادب متابعت امر باش. و ملازم عدم حصر اله در جهتی دون جهتی هم باش تا به معنی «اینما تولوا فثم وجه الله»^{۴۶} عارف شده باشی؛ چه جهت کعبه از جمله جهات است که روی به آنجا می آرند نه آنکه حق تنها در آن جهت است و در جهت دیگر نیست. و حق امر به توجه کعبه فرموده است که: «فولوا وجوهكم شطره المسجد الحرام»^{۴۷}.

(۴۵) و (۴۶) س ۲ ی ۱۱۵.

(۴۷) س ۲ ی ۱۵۰.

فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أبنية كل وجهة.

یعنی: به حکم «فأينما تولوا فثم وجه الله»^{۴۸} نزد تو ظاهر شد که حق تعالی در هر جهت که رو نمایند در آن جهت است، و بی او هیچ جهت نیست و بحقیقت به هر جهت که روی آرند به مقتضای «وقضى ربك [۱۶۳-ر] إلا تعبدوا إلا إياه»^{۴۹} روی به خدا آورده اند. بیت:

درستکده ها غیرترا می نپرستند آن کس که بردسجده برسنگ و گل و چوب
وما ثم إلا الاعتقادات. فالکل مصیب.

یعنی در اینیات که جهات است نیست الا اعتقادات، زیرا که اعتقادات جهات معنویه است که متوجه می شود به سبب آن اعتقادات به جانب حق دلهای معتقدان. وجهات شامل حسیه و عقلیه است و همه متوجهان به هر جانب و به هر سو ۱۰ که روی نمایند مصیب اند زیرا که هیچ جهت نیست که حق در او ظاهر نیست و همه جهات مظاهر آیات حق اند. بیت:

بهر دیده روشنایان یزدان فرد شش جهت را مظهر آیات کرد
و کل مصیب مأجور.

یعنی: هر که رأی و طریق او موافق حق باشد، و چون حق را در جمیع جهات ۱۵ صوری و معنوی ظهور و بروز است پس به هر جهت و هر عقیده و وجه که روی آرند روی به حق آورده باشند و از حق مطلق حظ و نصیب یافته، پس در آن اعتقاد مأجور و مثاب باشند.

و کل مأجور سعید و کل سعید مرضی عنه.

یعنی: هر که از جانب حق مأجور و مثاب باشد البته سعید و نیک^{۵۰} بخت است، ۲۰ و هر که نیک^{۵۱} بخت است البته ربّ وی از وی راضی است و به سعادت رضای حق رسیده است.

وإن شقی زماناً [ما] فی الدار الآخرة.

یعنی: سعید مرضی عنه است اگر چه در دار آخرت چند وقت شقی و بدبخت ۲۵ شود مثل فساق امة مرحومه محمدیه — علیه الصلوة والسلام — و آن شقاوت موجب عدم

(۴۸) س ۲ ی ۱۱۵.

(۴۹) س ۱۷ ی ۲۳.

رضای مطلق نیست زیرا که می بینیم که:

فقد مرض وتألّم أهل العناية مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق - فی الحیاة الدنیا.

یعنی: البته اهل عنایت می بینیم که بیمار می شوند و در حیات دنیا آلمهای بسیار به ایشان راه می یابد، با وجود آنکه جزم می دانیم که ایشان سعید و اهل حق اند و حق تعالی از ایشان راضی است چرا نشاید که اهل دوزخ نیز به وجهی مرضی عنه باشند با آن شقاوت عذاب.

فمن عباد الله من تدرکهم [۱۶۳-پ] تلك الآلام فی الحیاة الأخری فی دار تسمى جهنم.

یعنی: چنانکه اهل حق را که اهل سعادت و مرضی عنهم اند در دار دنیا امراض و آلام به ایشان می رسد، چرا نتواند بود که بعضی از بندگان را آلام و زحمتهای در حیات آخرت در سرای دوزخ به ایشان برسد و از وجهی مرضی عنهم عندر بهم باشند. و مع هذا لا یقطع أحد من أهل العلم الذین کشفوا الأمر علی ما هو علیه أنه لا یكون لهم فی تلك الدار نعیم خاص بهم.

یعنی: با وجود آنکه می تواند بود که با آن آلام و اسقام به وجهی نزد حق مرضی باشند هیچ فردی از اهل علم که امور - چنانچه هست - برایشان کشف شده باشد به سبیل قطع نگفته اند و جزم نکرده اند به اینکه اهل دوزخ را در دوزخ نعمتی که لایق حال ایشان باشد مطلقاً نخواهد بود و اصلاً لذتی مناسب حال و مقام خود نمی بینند.

إمّا بفقد ألم كانوا یجدونه فارتفع عنهم فیکون نعیمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو یكون نعیم مستقل زائد کنعیم أهل الجنان فی الجنان [والله أعلم].

یعنی: نعیم اهل جهنم به آن باشد که ألم تعذیب که می یافتند از ایشان مرتفع شود. پس نعیم ایشان از وجدان عدم آن ألم و زحمت باشد نسبت به حال ایشان، زیرا که لذت ادراک ملایم است، می تواند که نعیم ملایم ایشان باشد که آن نعیم ایشان نسبت با اهل لطف و سعادت ألم الیم باشد چه ادراک ایشان لطیف است چنانچه کناسی نسبت با اکابر و متنعمان، یا آنکه اهل دوزخ را نعمتی مستقل باشد همچون نعمت اهل بهشت در بعضی از نعمتها؛ چه اهل جنان در جنان البته مخصوص اند به نعیمی^{۴۸} چند که آن طایفه اهل جهنم را نخواهد بود. و حقیقة الحال معلوم عندالله.

فص حکمة فتوحیه فی کلمه صالحیه

چون فتوح عبارت از حصول چیزی است از چیزی که حصول آن چیز از آن چیز متوقع نباشد، نسبت حکمت فتوح را به کلمه صالح علیه السّلام کرد از جهت خروج ناقه که معجز آن حضرت بود از کوه، و خروج ناقه از کوه چیزی غیر متوقع است. فلذا نسبت حکمت فتوح به صالح علیه السّلام نمود.

- ۱۰ دیگر آنکه فتوح جمع فتح است مثل قلوب که جمع قلب است. و صالح [۱۶۴-ر] نبی مظهر اسم «الفتاح» بود، و از این جهت کوه از جهت ایشان منفتح شد و ناقه که معجز آن حضرت بود از کوه بیرون آمد. و این انفتاح از جمله مفاتیح غیب است و از این سبب مقرون گردانید حکمت فتوحیه را به کلمه صالحیه.
- و در بعضی از نسخ چنین واقع شده که فص حکمة فاتحیه ؛ و آن نیز مؤید همین [معنی] است [که] ذکر کرده شد.

۱۵

من الآيات آیات الرکائب *

یعنی: از جمله آیات و معجزات آیات رکائب است. و رکائب جمع رکیبه است، و رکیبه آنست که بر او سوار می شوند تا به مطلوب برسند.

- و این رکائب بحقیقت صورت نفوس حیوانیه اند، و نفوس حیوانیه مراکب نفوس ناطقه اند چنانچه ابدان مراکب نفوس حیوانیه اند، و حاصل نمی شود مقاصد نفوس ناطقه إلاّ به نفوس حیوانیه؛ و کمال نمی یابد مقصود نفوس ناطقه إلاّ به نفوس حیوانی. پس نفوس حیوانیه مراکب نفوس ناطقه باشند.

* وذلك لاختلاف فی المذاهب

- یعنی: بودن رکائب از آیات داله بر صدق انبیا — علیهم السّلام — به سبب اختلاف در مذاهب است یعنی به سبب تنوع سلوک و سیر الی الله؛ چه مذهب طریق ۲۵ است. کما یقال مذهب الشافعی، اى طریقہ الّذی ذهب الیه فیها.
- و آن اختلاف مذاهب مستند به اختلاف استعدادات است، فلذا بعضی نفوس در سیر الی الله چنان تیز و ساعی و مجذّاند که بحکم «ما زاغ البصر وما طغی» نظر بر

دنیا و آخرت نیز نمی‌اندازند. و بعضی متحمل بار تزکیه و تصفیه و تبدیل اخلاق سیئه به حسنه گشته، به آهستگی در راه می‌روند، و بعضی به جانب مطلوب حقیقی رکائب نمی‌رانند و در بیابان هوی و هوس سرگردان‌اند.

فمنهم قائمون بها بحق * ومنهم قاطعون بها السباسب

یعنی: از اصحاب آن مذاهب طایفه [ای] قائم شده‌اند به سبب آن رکائب و سیر و سلوک طریق مستقیم اعتدال بحق، یعنی نفوس خود را به طاعت و سیر الی الله بحق قائم گردانیده‌اند و در تجلی حق، حق را بحق دیده و مستقیم گشته‌اند، و طایفه دیگری به سبب آن رکائب قطع بیابان و صحرای طلب و استدلال و تحمّل مشاق رعایت شرایع و متابعت کاملان در سیر الی الله را در راه حق برداشته به جانب [۱۶۴- پ] حق می‌روند و قطع منازل و مراحل می‌نمایند تا به مقصود رسند.

و «سباسب» جمع سبب است. و سبب بیابان و صحرا است و آن طایفه اول که قائمون به حق‌اند، جماعتی‌اند که امور را چنانچه حق دانستن است دانسته‌اند و بر آن عمل نموده و سعادت ابدی یافته و مقصود آفرینش حاصل کرده. و طایفه دوم که قاطعان سباسب‌اند، آنها‌یند که در بیداء طلب و سلوک سرگردان‌اند و حقیقت امر برایشان تا غایت ظاهر نشده است و در تحت حکم اسم «الظاهر»‌اند، و هنوز از حجاب ظلمانی بالکل خلاص نیستند.

فأما القائمون فأهل عين * وأما القاطعون هم الجنائب

یعنی: اما آنها که قائمون به حق‌اند و اصلان اهل شهوداند که از خودی خود در تجلی الهی فانی شده، به حق قائم شده، و حق عین ذات و صفات ایشان شده، حق را به حق دیده‌اند.

و اما قاطعان بیابان طلب و سالکان مسالك تعب ایشان جنائب‌اند.

و جنائب جمع جنیبه است و جنیبه آن مرکب را می‌گویند که پیش‌پیش سلاطین می‌کشند. و اینجا جنائب سایرین الی الله‌اند حامل زاد تقوی و طاعت برداشته در راه حق می‌روند، و هنوز به منازل قلبیه و قرب نرسیده‌اند.

و كل منهم بآئيه منه * فتوح غيوبه من كل جانب

یعنی: هریکی از این قائمان به حق و از این قاطعان بیداء طلب می‌آید به او از حق فتوحات غیبیه و عطایای الهیه از هر جانب. یعنی از جانب روحانیات و جسمانیات فتوحات اسماء الهیه و تجلیات ذاتیه و صفاتی بر هریکی از این مذکورین از مبدأ

درخورد استعدادات آن می‌رسد، و بر هر یکی از آن اسم که خود مظهر آن واقع شده‌اند احکام آن اسماء که بحقیقت فتوحات الهی است می‌رسد، و همه را به کمال لایق ایشان می‌رساند. شعر:

على حسب الأسماء تجري أمورهم وان لم يكن أفعالهم بالسيدة

اعلم وفقك الله أن الأمر مبني في نفسه على الفردية.

۵

یعنی: امر ایجاد که عبارت از ظهور حق است به صورت خلق مبنی بر فردیت است؛ و مراد به فرد در این محل مقابل زوج است. و فردیت از خواص عدد است و مادام که واحد که مبدأ و منشأ عدد است باثنینیت متعدد نشود فردیت حاصل نمی‌شود. [۱۶۵-ر]

۱۰

ولها التثلیث، فهي من الثلاثة فصاعداً. فالثلاثة أول الأفراد. وعن هذه الحضرة الالهية وجد العالم.

یعنی: از حضرت فردیت عالم موجود شده است، زیرا که مبنای ایجاد علم است و علم را لابد است از عالم و معلوم. پس تثلیث لازم آید و ثلاثة اول افراد فرد عددی است، و از حضرت فردیت که حضرت الهیه است عالم موجود گشته است زیرا که ایجاد سه چیز می‌طلبد:

۱۵

أول: عالم که ذات فاعل است و فاعل ظلّ او.
و دوم: معلوم که اعیان ثابته است و قابل ظلّ او.
و سیوم: علم که نسبت است میان عالم و معلوم و تأثیر ظلّ او.

۲۰

فقال تعالى «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون»، وهذه ذات ذات إرادة وقول. فلولا هذه الذات وإرادتها وهي نسبة التوجه بالتخصيص لتكون أمراً، ثم لولا قوله عند هذا التوجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء.

۲۵

یعنی: از جهت آنکه امر ایجاد موقوف به سه چیز است حق تعالی فرمود که: «بدرستی که امر ما به ایجاد شیئی از اشیاء هر گاه که ما اراده وجود آن شیء نماییم، آنست که بگوئیم آن شیء را: بشو! فیکون، پس آن شیء بشود». اگر چنانچه این سه چیز که ذات حق است و اراده قول به «کن» نبودی آن شیء حاصل نشدی.

ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضاً في ذلك الشيء.

یعنی: بعد از حصول اشیاء ثلاثة مذکوره — که ذات و اراده و قول است — ظاهر گشت سه چیز دیگر نیز از جانب آن شیء کائن تا تأثیر بظهور تواند پیوست.

و بها من جهته صح تکوینه.

یعنی: به آن سه چیز حاصل از جانب آن شیء کاین صحیح شد متکوّن گردانیدن آن شیء، زیرا که هرگاه حق تعالی امر به چیزی بقول «کن» فرمود آن شیء موجود شد، چه در قابلیت آن شیء این بود که به امر «کن» موجود گردد؛ یا آنکه تکوین بمعنی «تکوّن» باشد. یعنی تکوّن آن شیء صحیح شد. و هر دو معنی بحقیقت یکی است.

واتصافه بالوجود، وهی شیئته و سماعه و امثاله أمر مکنه بالایجاد.

یعنی: صحیح شد تکوّن آن شیء و متصف شدن آن شیء به وجود. و آن سه چیز که از جانب شیء است، اَوّل شیئیت است دوم سماع آن شیء است مر امر «کن» را، و سیم امثال آن شیء است امر تکوّن [۱۶۵-پ] به ایجاد را.

فقابل ثلاثة بثلاثة: ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدها، و سماعه في موازنة إرادة موجد، و قبوله بالامثال لما أمر به من التكوين في موازنة قوله كن؛ فكان هو.

یعنی: مقابل داشت آن شیء مکنون فردیت خود را که قابل است به فردیت جانب فاعل که حق است، چه اگر این تقابل نباشد قابل از فاعل متأثر نشود عین ثابت خود را در مقابل ذات موجد که حق است داشت، و سماع قول «کن» را در مقابل اراده موجد داشت، و قبول امثال امر موجد را به کینونت در مقابل قول «کن» داشت. پس چون فردیت قابل در مقابل فردیت فاعل داشته آمد، آن شیء مکنون و موجود شد. فنسب التكوين إليه فلولا أنه من قوته التكوين من نفسه عند هذا القول ما تكوّن.

یعنی: حق تعالی نسبت تکوین به آن شیء مکنون فرمود در این آیت که «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»^۱. در «فیکون» موجود گشتن آن شیء را به نفس شیء منسوب داشت. و اگر آن شیء مستعد تکوین نبود و نفس او تقاضای تکوین خود از جانب فاعل به قول «کن» نکردی اصلاً مکنون نشدی.

فما أوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلا نفسه.

پس بحقیقت ایجاد نکرد آن شیء را از عدمیّت ثبوتی علمی در حین امر به تکوین، الاّ نفس آن شیء.

فأثبت الحق تعالى أن التكوين للشيء نفسه.

نفس مجرور می‌باید تا تأکید شیء باشد. یعنی حق تعالی ثابت داشت در «فیکون» که تکوین آن شیء از آن شیء است، زیرا که تکون در قوت آن شیء بکمون بود، و از این جهت نسبت تکون به آن شیء فرمود.

لاللحق، والذی للحق فيه أمره خاصة.

یعنی: تکوین از نفس شیء است نه از حق، و آنچه از حق است همین امر است به «کن» خاصه. و در قوت آن شیء بود که به امر «کن» مکون گردد نه آنکه حق او را مکون گردانید.

والذی للحق فيه أمره خاصة. وكذلك أخبر عن نفسه في قوله «إنما أمرنا لشيء إذا

أردناه أن نقول له كن فيكون» فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله.

یعنی: چنانچه گفته شد که تکون از شیء است حق تعالی از نفس خود خبر داده در این آیت که: «امر از جانب حق است و تکون از نفس شیء است، فأمّا [۱۶۶ر] به امر حق».

«لام» «لنفس الشيء» بمعنی «الی» است أتى الى نفس الشيء.

و هو الصادق في قوله. وهذا هو المعقول في نفس الأمر. كما يقول الأمر الذی يخاف فلا يعصى لعبده قم فيقول العبد امتثالاً لأمر سيده. فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام، والقيام من فعل العبد لامن فعل السيد.

یعنی: حق تعالی صادق است در قول خود که شیء به امر «کن» خود متکون شد نه آنکه کسی دیگر او [را] مکون گردانید. و این که شیء به نفس خود تکون یافت فی نفس الأمر امر معقول است نه آنست که از معقولیت خارج است مانند این مثال که کارفرمای بزرگی که از او ترسند و نافرمانی او نتوانند که بکنند که بنده خود را گوید برخیز، و آن بنده به متابعت امر او قیام نماید. در این صورت برخاستن عبد آن بزرگ امر را غیر از امر به برخاستن چیزی دیگر نیست و قیام فعل بنده است نه فعل آن سید که امر به قیام نمود.

اگر کسی سؤال کند و گوید که: اشیاء موجوده پیش از وجود یافتن معلوم بودند، چون تواند که معدومات متصف به امتثال و قبول امر و انقیاد گردند، و حالانکه این مذکورات از اشیاء موجوده حاصل می‌تواند شد.

و دیگر آنکه شیئی که وجود او مستفاد از غیر باشد، چون تواند که به نفس خود

متکون شود، و چون قیاس توان کرد چیزی را که موجود نباشد به چیزی که موجود باشد؟ مانند مثال بنده و سید و امر که ذکر رفت.

جواب با صواب محققان آنست که اشیاء معدوم فی الخارج ازلاً و ابداً موجود به وجود علمی الهی بودند، و این صفات مذکوره از لوازم وجوداند نه وجود خارجی فقط. ۵
پس اشیاء در حین اتصاف به وجود علمی متصف به این لوازم بودند. غایه ما فی الباب آنست که این صفات در ظهورات متفاوت اند بحسب اقتضای هر عالمی از عوالم که در آنجا ظاهر می گردند مانند تفاوت اعیان موجودات در عالم ارواح و اجسام در لطافت و کثافت و سرنسبت تکوین به اعیان؛ و تحقیق آن آنست که [۱۶۶ - پ] آن اعیان بجهت آنکه عین حق اند از روی حقیقت آن اعیان را ظهور و اظهار نفس خود در جمیع مراتب وجود بسبب اتصاف آن اعیان به صفات الهی ۱۰ حاصل و واقع است.

و از حیثیت آنکه آن اعیان به تعین خاص متعین شده اند استمداد از ذات مطلق بی تعین می نمایند و محتاج اویند، و صفات کونیه و عجز و نقص و ضعف به اشیاء از این جهت منسوب است. پس نسبت ایجاد و تکوین به اشیاء کردن به اعتبار ۱۵
اول است که عین حق بودن است. و نسبت عجز و فقر و ضعف و مسکنت به اعتبار ثانی که معین به تعین خاص شدن است که بحسب آن تعین ظروف استعدادات اشیاء تنگ و ضعیف شده است. شعر:

تعین هریکی را کرده محبوس به جزویت ز کلی گشته مأیوس
بزی رپرده ای هر ذره پنهان جمال جانفزای روی جانان
فقام أصل التکوین علی التلیث ای من الثلاثة من الجانبین، من جانب الحق و ۲۰
من جانب الخلق.

پس قائم شد و مقرر گشت اصل تکوین که تکون اعیان متکونه مراد است به تلیث، یعنی ثلاثه از جانبین که جانب حق و جانب خلق است، چنانچه ذکر رفت، از جانب حق ذات است و ارادت و قول «کن»، و از جانب خلق عین ثابت است و ۲۵
سماع آن عین در مقابل ارادت حق، و قبول امتثال امر موجد به کینونت.

ثم سری ذلك فی إيجاد المعانی بالأدلة: فلا بد من الدلیل أن یكون مرکباً من ثلاثة علی نظام مخصوص و شرط مخصوص، و حینئذ ینتج لابد من ذلك.

یعنی: چون تلیث سبب فتح باب نتایج در تکوین و ایجاد بود، ساری شد آن

حکم تثلیث در جمیع مراتب، حتی در ایجاد معانی به ادله. پس لابد شد که دلیل مرکب از سه چیز باشد بر نظام خاص و شرط خاص تا منتج باشد، والبته این چنین می باید و خلاف این منتج، نتایج صادقه نمی تواند بود.

وهو أن یرکب الناظر دلیله من مقدمتین کل مقدمة تحوی علی مفردین فتکون أربعة

واحد من هذه الأربعة بتکرر فی المقدمتین لتربط إحداهما بالأخری کالنکاح.

یعنی: [۱۶۷-ر] آن نظام مخصوص آنست که ناظری که می خواهد که مطلوب را به دلیل ثابت سازد، مرکب گرداند دلیل را از دو مقدمه، که هر مقدمه ای شامل دو مفرد باشد. پس در هر دلیل چهار چیز باشد:

یکی از آن چهار آنست که در مقدمتین مکرر می گردد تا رابطه احدی المقدمتین، مقدمه دیگر شود، چنانچه می گویی: عالم متغیر است و هر متغیری که باشد البته محدث است. در این مقدمتین لفظ متغیر رابطه گشت مانند نکاح. تشبیه اجتماع معانی ثلاثه جهت حصول نتیجه به نکاح صوری نمود تا تشبیه باشد بر آنکه اجتماع صوری عینی در صورت نکاح نمودار و صورت آن اجتماع غیبی معنوی است، و آن سه چیز که ارکان نکاح صوری است یکی زوج است، دوم زوجه، سیوم ولی، و باقی هر چه هست شروط صحت نکاح است.

فتکون ثلاثة لا غیر لتکرار الواحد فیهما؛ فیکون المطلوب.

یعنی: در دلیل سه چیز است، زیرا که آن یکی که رابطه و حد وسط است در هر دو مقدمه مکرر است همان یکی بیش نیست. پس از اجتماع ثلاثه مطلوب که نتیجه است حاصل شد.

إذا وقع هذا الترتیب علی الوجه المخصوص و هو ربط إحدى المقدمتین بالأخری

بتکرار ذلك الواحد المفرد.

یعنی: در ادله ترتیب مقدمتین گاهی که بر این وجه مخصوص که عبارت از ربط احدی المقدمتین به مقدمه دیگر است واقع شود به تکرار آن واحد که مفرد است. یعنی موضوع و محمول نتیجه را به تکرار خود فرد می گرداند و یکی می سازد.

الذی به یصح التثلیث. والشرط المخصوص أن یكون الحكم أعم من العلة

أومساویاً لها، و حینئذ یرصد؛ وإن لم یکن كذلك فإنه ینتج نتیجة غیر صادقة.

یعنی: آن واحد مکرر مفرد که به آن واحد در دلیل تثلیث صحیح شده که عبارت از موضوع و محمول و حد وسط است، و شرط مخصوص آنست که حکم یعنی

محکوم^۵ به در نتیجه اعم — یعنی عامتر از علت که حدّ وسط مراد است — بوده باشد. و حدّ وسط را علت بجهت آن گفته است که در نتیجه علت حکم حدّ وسط است تا محکوم^۵ به نتیجه مساوی علت [۱۶۷] — بپا که حدّ وسط است بوده باشد تا نتیجه صادق بدهد. مثال آنکه حکم اعم از علت باشد همچون: الانسان حیوان و کل حیوان جسم فالانسان جسم. چه جسم اعم از حیوان است. و مثال آنکه محکوم به نتیجه مساوی علت باشد همچون: الانسان حیوان و کل حیوان حسّاس، فالانسان حسّاس. و حسّاس مساوی علت است که حیوان است.

و این که ذکر رفت بعینه آنست که در علم منطق شرط کرده اند که کلیّت کبری می باید. و اگر این نظام و ترتیب مخصوص مرعی نباشد یقین که منتج نتیجه غیرصادقانه خواهد بود.

۱۰

وهذا موجود فی العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معرفة عن نسبتها إلى الله أو إضافة التكوين الذي نحن بصددہ إلى الله مطلقاً.

یعنی: نتیجه غیر صادق دانستن در عالم واقع است. مثل اسناد فعل به آن معنی که گویند که: «عبد فاعل فعل است»، چه این اسناد بی آنکه نسبت فاعلی به حق نمایند غیر صادق است، زیرا که عبد قابل است و قابل در حصول نتیجه کافی نیست، بلکه لابد است از فاعل نیز، و فاعل حق است. و مثال ثانی مانند اضافه تکوین به حق معرّا از عین عبد، و این نیز نتیجه غیر صادق است زیرا که امر به «کن» از حق است و تکوین و امتثال امر از عبد. پس هر آینه اضافه ایجاد مطلقاً به حق نمودن و اعتبار عین عبد نمودن البته نتیجه غیر صادق است.

۱۵

والحق ما أضافه إلا إلى الشيء الذي قيل له كن.

۲۰

یعنی: حق تعالی در آیت «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون»^۲، و باز در آیت «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»^۳، تکوین و تکوّن را اضافه نفرموده است الاّ به آن شیء که مأمور به امر «کن» گشته است. پس اضافه ایجاد مطلقاً به حق نمودن و عین عبد را مدخل ندادن البته نتیجه غیر صادق است و از صدق عاری خواهد بود.

۲۵

(۲) س ۱۶ ی ۴.

(۳) س ۳۶ ی ۸۲.

پس رجوع فعل به وجود باشد اعنی به حق [۱۶۸-ر] و در مثال ثانی اضافت تکوین به حق تعالی معرّا از نسبت بعین عبد نیز افاده نتیجه غیرصادقه می کند، چه امر از حق - سبحانه و تعالی - است و تکوّن و امتثال امر از عبد. پس اضافت ایجاد مطلقاً به باری تعالی بی اعتبار عین عبد از صدق عاری باشد.

- ۵ و مثاله إذا أردنا أن ندل أن وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث فله سبب فمعمّا الحادث والسبب. ثم نقول في المقدمة الأخرى والعالم حدث فنكرر الحادث في المقدمةتين. والثالث قولنا العالم، فأننج أن العالم له سبب.

- یعنی: مثال آنچه گفتیم که چاره‌ای نیست از اشتغال دلیل مر سه چیز را بر نظام مخصوص و شرط مخصوص، تا نتیجه اش صادق باشد، آنست که چون خواهیم که دلیلی دیگر بر این که وجود عالم حاصل او سبب است که موجد اوست، گوئیم: «کل حادث فله سبب و العالم حادث فالعالم له سبب». و این شکل رابع است و رد کرده می شود به شکل اول، به اینکه مقدمه ثانیه را که «العالم حادث» است صغری سازیم، و مقدمه اولی را که «کل حادث فله سبب» است کبری کنیم، لاجرم چنین شود که: «العالم حادث و کل حادث فله سبب». پس نتیجه دهد که «العالم له سبب». لاجرم واضح شد که به مراعات نظام مخصوص و شرط مخصوص در میان این ۱۵ سه چیز که عالم و حادث و سبب است نتیجه صادقه متأتی می گردد.

- و يظهر في النتيجة ما ذكر في المقدمة الواحدة وهو السبب. فالوجه الخاص هو تكرار الحادث، والشرط الخاص عموم العلة لأن العلة في وجود الحادث السبب، وهو عام في حدوث العالم عن الله أعني الحكم. فنحكم على كل حادث أن له سبباً سواء كان ذلك السبب مساوياً للحكم أو يكون الحكم أعم منه فيدخل تحت حكمه، فتصدق النتيجة.

- و ظاهر شد در نتیجه آنچه در مقدمه واحده مذکور گشت که آن «فله سبب» است. پس وجه خاص تکرار حادث است که حد اوسط است. و بدان جهت تسمیه به «وجه» کرد که محمول از آن روی مغایر است مر موضوع را [که] نسبتی از نسب اوست و وجهی از وجوهش. و این سبب یعنی «ماله» ۲۵ السبب» اعم است از عالم و حدوث او، چه صفات و اسماء الهیه از عالم نیست، از

این روی که نه از موجودات خارجی است با آنکه در فیضان از حق تعالی محتاج است به سبب، و مراد از «هوعام» حکم است. یعنی حکم به اینکه «ماهو حادث فله سبب» حکم عام کلی است خواه حادث باشد به حدوث زمانی، چون مخلوقات، یا به حدوث ذاتی چون مبدعات.

و لهذا ارداف کرد به این قول که: پس حکم می کنیم بر هر حادث به اینکه او را سبب است خواه این سبب مساوی باشد مر حکم را، یا حکم اعم باشد از او. [۱۶۸- پ] پس او داخل بود تحت الحکم، لاجرم نتیجه صادق باشد.

آنچه بتقدیم رسید ترجمه متن بود مشحون به بندگی از شرح. و توضیح کلام آنست که:

مراد از «سبب» در قول شیخ - قدس سره - که می گوید: «سواء كان [ذلك] السبب مساوياً» حد اوسط است که سبب ربط است میان محمول نتیجه و موضوعش، چنانکه از حد اوسط به لفظ علت تعبیر کرد آنجا که گفت: «والشرط المخصوص ان يكون الحكم اعم من العلة او مساوياً». و مراد از حکم اکبر است.

و می باید که گمان برده نشود که از «سبب» مراد سبب مذکور است در مثال، چه ممکن نیست که حکم اعم باشد اگر چه مساواة بینهما ممکن است از آنکه مراد از «حکم» اینجا محکوم علیه تواند بود که آن کل حادث است، چه ممکن نیست که حمل حکم اینجا بر نسبت حاصله بین الموضوع والمحمول کنند، زیرا که این نسبت وصف کرده نمی شود به اینکه اعم است از طرفین، یا اخص یا مساوی طرفین، بلکه وصف کرده می شود بدین امور بحسب نسبت اخری، وقتی که لازم آید آن نسبت از صدق این، کما يقال: «إذا كان الشيء حادثاً كان له سبب». پس میان «حادث» و میان «ماله السبب» مساوات است، و این در شرطیه است نه در حملیه.

و محکوم علیه اگر اعم باشد از قول او که «فله سبب» است، لازم می آید حمل اخص بر اعم، و این محال است از برای عدم صدق «الحيوان ناطق والجسم حيوان». مگر که گوییم این مثال، مثال مساوات است. پس بر این تقدیر صحیح باشد. و مثال مساوات میان سبب و حکم اعمی محکوم به قول ماست که «کل حادث فله سبب» وقتی که از حادث حدوث ذاتی اراده کنیم از آنکه صادق می آید که گوییم: «کل ما له سبب فهو حادث بالحدوث الذاتي»، لاجرم بینهما مساوات باشد. و مثال اعم بودن حکم که محکوم به از سبب که حد اوسط است، قول ماست

که «کل حادث فله سبب» وقتی که ازاده کنیم از حادث حدوث زمانی، از آنکه «ماله السبب» گاهی حادث باشد به حدوث زمانی، وگاهی حادث باشد به حدوث ذاتی. پس اوسط در هر دو حال داخل تحت حکم الاکبر باشد و نتیجه صادق بود. ۵
فهذا أيضاً قد ظهر حکم التثلیث فی ایجاد المعانی التي تقتض بالادلة. فأصل الـ کون التثلیث، ولهذا كانت حکمة صالح علیه السلام التي أظهر الله فی تأخیر أخذ قومه ثلاثة أيام وعداً غیر مکذوب.

یعنی: چون اصل کون مبنی بر تثلیث بود حکمت صالح — علیه السلام — نیز در اهلاک قومش مبنی بر تثلیث [۹۱-۱۶۶] آمد، پس اهلاک کرد ایشان را حق — سبحانه و تعالی — در سه روز تا فساد مناسب کون باشد. ۱۰
«وعداً» اگر منصوب باشد خبر «کانت» بود، و اگر مرفوع باشد اعراب او محکی باشد.

فأنج صدقاً وهو الصیحة التي أهلكهم الله بها فأصبحوا فی دیارهم جائمین. ۱۵
پس نتیجه داد تثلیث نتیجه صدق که آن صیحه است که ایشان را حق تعالی بدان اهلاک کرد. لاجرم ایشان را استطاعت قیام نماند، و هم در دیار خویش هلاک شدند.

فأول يوم من الثلاثة اصفرت وجوه القوم؛ وفي الثاني احمرت وفي الثالث اسودت. فلما كملت الثلاثة صح الاستعداد فظهر كون الفساد فيهم فسمى ذلك الظهور هلاكاً؛

پس در روز اول روی ایشان زرد شد، و در روز دوم سرخ گشت. و در روز سیوم سیاه شد. و چون استعداد وصول به عالم اخراوی کمال یافت پس ظاهر شد وجودی که مشروط بود به هلاک و فساد ایشان که آن وجود برزخی و اخراوی است. ۲۰
و شیخ — قدس سره — کون را به فساد اضافت کرد تا معلوم شود که هر فساد مستلزم کونی دیگر است که پیشتر نبود. و لهذا فرمود که: پس این ظهور تسمیه کرده شد به هلاک.

فكان اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار وجوه السعداء في قوله تعالى «وجوه يومئذ مسفرة» من السفور وهو الظهور، كما كان الاصفرار في أول يوم ظهور علامة الشقاء في قوم صالح. ثم جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تعالى في السعداء «ضاحكة»، فإن الضحك من الأسباب المولدة لاحمرار الوجوه. فهي في ۲۵

السعداء احمرار الوجنات. ثم جعل في موازنة تغيير بشرة الأشقياء بالسواد قوله تعالى «مستبشرة» وهوما أثره السرور في بشرتهم كما أثر السواد في بشرة الأشقياء. ولهذا قال في الفريقين بالبشرى، أى يقول لهم قولاً يؤثر في بشرتهم فيعدل بها إلى لون لم تكون البشرة تتصف به قبل هذا. فقال في حق السعداء «يبشّرهـم ربّهـم برحمـة منه و رضوان» وقال في حق الأشقياء «فبشّرهـم بعذابٍ أليم» فأثر في بشرة كل طائفة ما حصل في نفوسهم من أثر هذا الكلام. فما ظهر عليهم في ظاهرهم إلا حكم ما استقر في بواطنهم من المفهوم.

۵

یعنی: زردی چهره اشقیاء در مقابله روشنی وجوه سعداء است که حق -سبحانه و تعالی- می فرماید: «وجوه یومئذ مسفرة». یعنی روشن و نورانی: لاجرم علامت سعادت در روز قیامت اسفار وجوه سعداء شد چنانکه علامت شقاوت قوم صالح را -علیه السلام- در روز اول زردی چهره آمد و در مقابل احمرار وجوه ایشان [۱۶۹-پ] در حق سعداء فرمود: «ضاحکة»، چه خنده سبب سرخی وجه است و در مقابل تغییر وجوه اشقیاء به سواد در وصف سعداء «مستبشرة» گفت، زیرا که استبشار اثر سرور باطن است در بشره، چنانکه سواد وجه اثر اندوه باطن اشقیاء آمد. و لهذا حضرت حق -سبحانه- تعبیر حال فریقین به «بشری» کرد. پس در حق سعداء فرمود که: «یبشّرهـم ربّهـم برحمـة منه و رضوان»^۵، و در حق اشقیاء فرمود: «فبشّرهـم بعذابٍ أليم»^۶.

۱۰

۱۵

پس آنچه از اثر این کلام در باطن ایشان بحصول پیوست تأثیر کرد در^۷ بشره ایشان؛ لاجرم پیدا نشد بر ظواهر ایشان، مگر حکم آنچه استقرار یافت از مفهوم در باطن ایشان.

۲۰

فما أثر فیهـم سواهم کمالـم یکن التکوین إلا منهم. فلهـذا الحجـة البالغة.

این کلام رجوع است به آنچه شیخ اولاً در صدد تقریر او بود. یعنی ایشان اند که تأثیر می کنند در انفس خود بحسب استعدادات خویش و بحسب قبول فیض حق و امر او، چنانکه تکوین از غیر ایشان نبود. پس حجّت بالغه خدای را باشد بر خلق در سعداء و اشقیاء بودن ایشان. «و ما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون»^۸، چه حق

۲۵

(۷) قا: و+در.

(۵) س ۹ ی ۲۱.

(۸) س ۱۶ ی ۳۳.

(۶) س ۳ ی ۲۱.

اعطای وجود می‌کند؛ لاجرم اگر استحقاق خیر داشته باشد اعطای وجود خیر کند،
 و اگر استحقاق شر داشته باشد وجود شر اعطا کند، لاجرم سعادت می‌گویند. بیت:
 کان قندم نیستان شکرم هم زمن می‌روید و من می‌خورم
 و در مخاطبه اشقیاء می‌گوید، بیت:

۵ گر بکاری خسته ای خود کشته ای و رحر یرو قزدری خود رشته [ای]

فمن فهم هذه الحکمة و قررها فی نفسه و جعلها مشهودة له ارح نفسه من التعلق
 بغيره و علم أنه لا یؤتی علیه بخیر ولا بشر إلا منه. وأعنی بالخير ما یوافق غرضه و یلائم
 طبعه و مزاجه، و أعنی بالشر ما لا یوافق غرضه و لا یلائم طبعه و لا مزاجه. و یقیم
 صاحب هذا الشهود معاذیر الموجودات کلها عنهم وإن لم یعتدروا، و یعلم أنه منه
 ۱۰ کان کل ما هو فیهِ كما ذکرناه أولاً فی أن العلم تابع للمعلوم، فیقول لنفسه إذا جاءه
 ما لا یوافق غرضه: یداک أوکنا و فوک نفخ. واللہ یقول الحق و هو یهدی السبیل.

پس هر که فهم این حکمت کند و در نفس مقرر سازد و به عین عیان به
 مشاهده او پردازد نفس خود از تعلق بغير آزاد کند و دریابد که آنچه بر او طاری می‌شود
 از خیر و شر هم از اوست.

و مراد از خیر آنست که موافق غرض و ملایم طبع و مناسب مزاج او باشد. ۱۵

[۱۷۰-ر].

و مراد از شر آنکه نه موافق غرض باشد و نه ملایم طبع و مزاج بود.

پس صاحب این شهود اقامت معاذیر همه موجودات می‌کند، و می‌داند که هر
 چه بر او طاری است از نفس اوست. چنانکه پیشتر گذشت که علم تابع معلوم است.

۲۰ پس در اوان طریان غیر موافق و جریان ناملایم در مخاطبه نفس خویش
 می‌گوید: کسب کرده دودست خویش می‌اندوزی و به آتشی که دمیده دهان تست
 می‌سوزی. «لله در من قال کاشفاً عن هذه الحال». بیت:

یک روز عقابی سره از کنگره برخاست وز بهر طمع بال به پرواز بیاراست
 ناگه ز یکی گوشه یکی سخت کمانی تیری ز قضا و قدر انداخت بدوراست
 بیچاره عقاب از الم تیر بگفتا از آهن و از چوب بریدن ز کجا خاست
 ۲۵ چون نیک نظر کرد پر خویش بر او دید گفتا ز که نالیم که از ماست که برماست

فص حکمة قلبیة فی کلمة شعیبة

بدانکه قلب گاهی اطلاق کرده می شود بر نفس ناطقه، چون مشاهده تواند کرد معانی کلیه و جزئیّه را، هر گاه که خواهد. و این مرتبه مسمی است نزد حکما به عقل مستفاد.

و تسمیه او به قلب از برای تقلّب اوست میان عالم عقل محض و عالم نفس منطبعه، و از برای آنکه او را به سوی هر عالمی از عوالم خمسّه کلیّه وجهی است و در این وجوه خمسّه منقلب است. ۱۰

و این قلب را احدیت جمع است میان اسماء الهیّه، و او راست ظهور به حکم هر یکی از این اسماء بر سبیل عدالت. و او برزخ است میان ظاهر و باطن، و از او منشعب می شود قوای روحانیّه و جسمانیّه. و از او است فیض بر هر یک از این قوی.

و در حقیقت این قلب صورت مرتبه الهیّه است، چنانکه روح مرتبه صورت احدیت است، و لهذا گنجایی همه چیز دارد حتی الحق. لاجرم — چون قلب کثیر الشعب و النتائج است و شعیب را — علیه السّلام — اولاد و نتایج بسیار بود، و تحقق به مقام قلب داشت، و مشاهد بود معانی کلیّه و جزئیّه را، و متخلّق به اخلاق الهیّه، و قائم به عدلی که سبب وجود عالم است، و امر به ایفای حقوق در مکیال و منزلت به قسطاس مستقیم به مقتضای استعداد هر یک از خلائق [می کرد] — شیخ حکمت قلبیه را اضافت به کلمه شعیبیه کرد. ۱۵ ۲۰

إعلم أن القلب — أعنی قلب العارف بالله — هو من رحمة الله، وهو أوسع منها، فإنه وسع الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه:

یعنی: بدانکه قلب — أعنی قلب عارف بالله — از رحمت حضرت الهی است، و او اوسع است از رحمت، از آنکه دل را سعت گنجایی حق هست. و قد جاء فی الحدیث القدسی أنه تعالی قال: «ما وسعنی أرضی ولا سماءی ولكن وسعنی قلب عبدي المؤمن التقى النقی». دانی چه می گوید، می فرماید؛ بیت: ۲۵

بهر کجا که بجویی مرا نخواهی یافت دل است مطلب من گر مرا طلبکاری

زعرش و کرسی ولوح و قلم فزون باشد دلی خراب که اورا بهیچ نشماری
 خموش و صف دل اندر بیان نمی گنجد اگر بهر سرمویی دو صدر بان داری
 اما این صفت دلی است که عارف بالله باشد، چه دل غیر او قلب مصطلح
 عندالخواص نیست، و شرط آنست که عارف بالله باشد زیرا که الله مجمع جمیع
 اسماء الهی است و قلب قابل همه فیضانات اوست، لاجرم معرفت او مستلزم معرفت
 اسماء اوست، و معرفت سایر اسماء مستلزم معرفت او نیست.

و اینجا مراد از رحمت آنست که حق بدان تعطف و اشفاق و مرحمت می کند
 بر عباد خویش، و موهبت وجود بدان ارزانی می دارد نه نفس وجود؛ چه قلب اوسع از
 وجود نیست. و لهذا گفت که: قلب از رحمت الله است. یعنی صادر است از او، و
 فرمود که حق راحم است و مرحوم نی.
 پس اگر رحمت به معنی وجود بودی، همچنانکه حق را موجود گفتن صادق
 است، مرحوم گفتن نیز صادق بودی.

هذا لسان العموم من باب الاشارة، فإن الحق راحم ليس بمرحوم فلاحكم للرحمة فيه.

یعنی: آنچه گفتیم که رحمت را سعتِ احاطه او نیست، لسان عموم خلایق
 است و بر معتقد علمای ظاهر مطابق که حق نزد ایشان راحم است مطلقاً، و به
 هیچ وجهی از وجوه مرحوم نیست. پس رحمت را در وی حکم نتواند بود، اما به لسان
 اهل تحقیق هم راحم حق است و هم مرحوم او، و هم عالم حق است و هم معلوم او. بیت
 اوست هست مطلق اینجا غیر نیست زانکه اینجا کعبه نی و دیر نیست

و اغیار که مسمی است به عالم، عین اوست.
 در مذهب اهل کشف و ارباب شهود عالم همه نیست جز تفصیل وجود
 چندین صور ارچه ظاهراً روی نمود چون درنگری نیست بجزیک موجود
 پس رحم نکرد حق مگر نفس خود را؛ لاجرم اوست راحم در مقام جمع
 احدیت، و اوست مرحوم در مقام تفصیل و کثرت. پس متحقق بدین مقام را در مخاطبه
 یار کلام اینست. بیت:

هم یارتویی مرا هم اغیارتویی بیگانه تویی محرم اسرار تویی
 هم درد دهنده دل زارتویی [۱۷۱] هم صحت جان و دل بیمار تویی
 وأما الاشارة من لسان الخصوص فإن الله وصف نفسه بالنفس وهو من التنفيس.

اما اشارت از لسان خصوص آنست که حق — سبحانه و تعالی — به لسان نبی خود نفس خود را بنفس وصف کرد.

و «نفس» بفتح «ف» مأخوذ است از تنفس که ترویج و دفع کرب است، چه نفس ارسال هوای حار است از باطن، و ایراد هوای بارد از برای ترویج متنفس از کرب؛ چه متنفس را تنفس جز برای دفع کرب نیست.

پس تشبیه کرد نفس الهی را به نفس انسانی، و اضافت کرد کرب را به حق سبحانه، نه از آن حیثیت که غنی است از عالمین، بلکه از آن روی که رب همه است، و کرب او طلب اسماء الهیه است که باقی است در ذات احدیت بالقوة ظهور خود را و تحقق اعیان خویش را. پس تنفس کرد و اعیان این اسماء را ایجاد نمود تا الهیت ظهور یافت.

وان الاسماء الالهية عين المسمى وليس إلهو، وأنها طالبة ماتعطيه الحقائق وليست الحقائق تطلبها الأسماء إلا العالم. فالألوهية تطلب المألوه، والربوبية تطلب المربوب،

و اسماء الهیه عین مسمی است از حیثیت وجود واحدیت ذاتیه، اگرچه غیر مسمی است به اعتبار کثرتش. و نیست مسمی مگر عین هویت حق، یا نیست این تنفس مگر عین هویت ساریه در همه موجودات.

و این اسماء طالب اند وجود آنچه را اعطا می کند حقایق کونیه مرحق را از احکام و صفات کونیه.

و در بعضی نسخ «ماتعطيه من الحقائق» است. یعنی اسماء طالب اند اعطای حقایق را.

و سیاق کلام مؤید ثانی است و بتحقیق حقایق که اسماء طالب اوست غیر عالم نیست. پس الوهیت طالب مألوه است و ربوبیت راغب مربوب.

و ببايد دانست که شیخ — قدس الله سره — مألوه [را] در کتبش بمعنی عالم استعمال می کند، چه مألوه بمعنی متحیر و مثبت می آید. و اطلاق این دو معنی بر عالم مناسب است اگرچه بمعنی معبود و مفزع و مسکون الیه نیز می آید. و این معنی مقتضی اطلاق اسم مألوه است برحق — سبحانه و تعالی —. و الوهیت اسم مرتبه است. یعنی:

این مرتبه طلب می کند وجود عالم را که مألوه است، چه هر یکی از اسماء ذات و صفات و افعال اقتضا می کند محل ولایت خویش را، تا بدان ظاهر شود چنانکه قادر مقدور

می‌خواهد و قاهر مقهور، و خالق مخلوق، و رازق مرزوق، و هكذا غیرها.

و فرق میان الوهیت و ربوبیت [۱۷۱-پ] آنست که الوهیت حضرت همه اسماء است اسماء ذات و صفات و افعال؛ و ربوبیت حضرت اسماء صفات و افعال است فقط، و لهذا از مرتبه الوهیت متأخر شد. قال الله تعالی: «الحمد لله رب العالمین»^۱.

و إلا فلاعین لها إلهه وجوداً أو تقدیراً.

یعنی: اگر الوهیت و ربوبیت طالب مألوه و مربوب نبود، هیچ يك از این دو متحقق نشدی. چنانکه ابوت بی ابن و بنوت بی أب متحقق نمی‌گردد، چه این دو از قبیل متضایفین اند.

و چون این معنی محقق گشت که تحقق الوهیت و ربوبیت موقوف است به ۱۰ مألوه و مربوب، پس عینی نیست الوهیت و ربوبیت را مگر به مألوه و مربوب که عالم است، خواه موجود باشد به وجود حقیقی و خواه مقدر. پس جواب «إلا» محذوف است، و پیش از «فلاعین لها» شرط مقدر.

والحق من حيث ذاته غنی عن العالمین. والربوبية مالها هذا الحكم. فبقی الأمر ۱۵ بین ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم. وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف إلا بعین هذه الذات.

و حق از روی ذاتش غنی از عالمین [است]، و ربوبیت را این حکم نیست چه او را غنا نیست از مربوب. پس امر دائر شد میان غنای ذاتی و افتقار اسمائی.

پس واجب شد تنزیل کردن هریکی را در مقامش؛ لاجرم می‌گوییم: غنا از ۲۰ روی ذات است که اگر عالم باشد و نباشد، در ذات تغییر نیست و او بر حال خود است، ازلاً و ابداً، نزد وجود عالم و عدمش.

۲۵	گرز تف او صد جهان اینجا بسوخت	برق استغنا چنان اینجا فروخت
	گر جهان نبود در این حضرت چه باک	صد جهان اینجا فرو ریزد بخاک
	ورزمین سنگی همان انکار نیست	گردو عالم شد همه یکبار نیست
	از سرب یک قطره باران درگذر	گر نماند از دیو و از مردم اثر
	کم شد از روی زمین یک برگ کاه	گر شد اینجا جزو و کل کلی تباه

گر به یک ره گشت این نه طشت گم قطره‌ای از هفت دریا گشت کم
اینکه می‌گویم بقدر فهم تست مُردم اندر حسرت فهم درست

و اما افتقار از حیثیت ربوبیت و الوهیت است، و چون ربوبیت صفت ذات غنیه است و صفت در احدیت عین موصوف؛ لاجرم شیخ می‌گوید که: ربوبیت نیز در حقیقت نیست مگر عین این ذات. پس ذات را غنا است از عالمین از وجهی که آن وجه احدیت متعالیه است از نسب و اضافات، [۱۷۲-ر] و او را افتقار است به همه، از وجهی دیگر که وجه و احدیت طالبه است مرنسب و مظاهرش را.

فلما تعارض الأمر بحکم النسب ورد فی الخبر ما وصف الحق به نفسه من الشفقة علی عبادہ.

یعنی: چون متعارض شد امر الهی بحکم نسب و اضافات از صفات حقیقیه و اضافیه متقابله، چون قهر و لطف و رحمت و نعمت، حضرت الهی شفقت را بر بندگان اضافت به نفس خود کرد که «والله رؤف بالعباد»^۲.

و شفقت عین رحمت است پس شفقت رحم کرد هم عباد خود را و هم اسماء خویش را که طالب عباد بودند به اظهار آنچه جمال سلطنت اسماء در او نماید از اعیان عالم؛ چه اعیان عالم سبب ظهور کمالات اسماء است و رابطه تمامی ربوبیت اوست.

فأول ما نفّس عن الربوبية بنفسه المنسوب إلى الرحمن بایجاه العالم الذی تطلبه الربوبية بحقیقتها و جمیع الأسماء الالهية.

اول آنچه حق از آن نفس زد به نفس رحمانی و ازاله کرب کرد صفت ربوبیت بود بعد از آن جمیع اسماء الهیه؛ چه ربوبیت و همه اسماء الهیه اقتضای وجود مربوبات و اظهار مظاهر اسماء و صفات کردند و خارخار تقاضای ایشان که بمنزله کرب است مستدعی تنفیس گشت به نفس رحمانی، که عبارت است از ایجاد عالم در خارج. و قیام همه عالم بامتداد آن نفس است. بیت:

ای آنکه ترا در ره دانش هوسی است يك حرف بس است گردین خانه کسی است
عالم همگی يك نفس رحمانی است آری نشنیده‌ای که عالم نفسی است
فیثبت من هذا الوجه أن رحمته وسعت كل شيء فوسعت الحق، فهي أوسع من

القلب أو مساویة له فی السعة.

چون غرض شیخ - قدس الله سره - در تقرر عبارت به لسان اشارت اثبات این معنی بود که حق چنانکه راحم است از وجهی، مرحوم است از وجهی دیگر؛ اینجا تصریح به مقصود کرد که رحمت را سعت همه چیز است خواه اسم باشد آن چیز و خواه عین، لاجرم رحمت را سعت حق باشد؛ چه حق عین این اسماء و اعیان است. پس رحمت ۵
او اوسع از قلب باشد؛ چه ملاحظه حق بحسب جمیع اسماء است و قلب و هر چه اسم شیئت بر او اطلاق کرده می شود داخل است در اسماء، و قلب را گرچه سعت حق و اعیان و مظاهرش هست، اما سعت نفس خویش نیست. و اگر ملاحظه این معنی کرده شود که قلب را احاطه علمیه به نفس خویش هست بلکه سعت گنجایی حق دارد و قلب در او مدرج است قلب را در سعت مساوی رحمت توان داشت، بلکه اگر ۱۰
[۱۷۲- پ] حقیقت قلب را - چنانکه هست - بشناسی در مخاطبه او گویی:

دلا همای وصالی بپر، چرا نپری ترا کسی نشناسد نه آدمی نه پری
گهی بخاک در آمیزی از وفا، و دمی ز عرش و فرش و حدود دو کون برگذری
تو دلبری نه دلی، لیک بهر حیل و مکر بشکل دل شده ای تا هزار دل ببری
هذا مضی. ۱۵

بدانکه آنچه او را گنجایی همه هست، سه چیز است: علم و رحمت و قلب.
قال الله تعالی: «رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا» احاط بکل شیء علماً و رحمتی وسعت کل شیء» ۳. وقال: «ما وسعنی أرضی ولا سماءي ولكن وسعنی قلب عبدی المؤمن».

پس چون شیخ در سعت رحمت سخن گفت، و آن را اوسع از قلب یا مساوی ۲۰
او داشت، گفت: «هذا مضی». یعنی این گذشت. و فرمود:

ثم لتعلم أن الحق تعالی كما ثبت فی الصحيح يتحول فی الصور عند التجلی، وأن الحق تعالی إذا وسعه القلب لا یسع معه غیره من المخلوقات فكأنه یملؤه.
شیخ - قدس سره - می خواهد که بیان اتساع حق کند، و ایمانی می نماید لطیف بر اصلی شریف که تقلب قلب بدو مستند باشد، و آن تحول الهی است در تجلیاتش. ۲۵
چنانکه ثابت شد در حدیث صحیح. و چون تجلی بحسب استعداد متجلی له است پس

قلبی که سعت حق داشته باشد نتواند بود مگر کسی را که استعداد جمیع تجلیات ذاتیه الهیه و اسمائیه حاصل کرده بود. و چون قلب متصف شود به سعت حق، غیر حق از مخلوقات در او ننگجد از برای فزای غیر حق در او ان تجلی حق در نظر متجلی له. چنانکه اگر به احدیت تجلی کند کثرت اضمحلال یابد، و اثینیت متلاشی شود لاجرم متجلی له را شعور به نفس خویش نماند. پس به کدام دیده ملاحظه غیر کند و ذات خود را نبیند مگر عین حق. بیت:

گر نشانی ز دوست در یابم من در آن لحظه بی نشان باشم
یار چون در کنار می آید من که باشم که در میان باشم

و اختفای اغیار نزد ظهور انوار حق در نظر متجلی له چون اختفای کواکب است عند طلوع الشمس، با وجود بقای اعیانش. و چون سعت مقتضی اثینیت بود چه هیچ چیز موصوف به سعت نفس خویش نمی گردد، لاجرم شیخ به تعبیر معنی این کلام قیام نمود که:

ومعنی هذا أنه إذا نظر إلى الحق عند تجليه له لا يمكن أن ينظر معه إلى غيره.

یعنی: معنی آن باشد که وقتی که حق او را تجلی کند ممکن نباشد که با وجود حق [۱۷۳-ر] بغیر حق نظر کند. بیت:

آنکه اندر جهان نمی گنجد در میان دل حزین من است
من ز خود گشته غایب او حاضر عیش بایار همچین چه خوش است

آری این مقام اختفای اغیار است به نور واحد قهار، و او ان ذوبان جلید از حرارت نار، و هنگام تلاشی قطره در تلاطم امواج بحر زخار. بیت:

ای دل آشنای این کویی وصل بیگانگان چه می جویی
بگذر از خود که در حریم وصال در ننگنجی اگر چه یک مویی
شسته گردد گلیم اقبال دست از خویشتن اگر شویی
جوی جویان بسوی دریا رو از چه سرگشته اندرین جویی
چونکه با بحر آشنا گشتی بکش از تن لباس دو تویی
غرقه بحر وحدت ارباشی خود نماند تویی وهم اویی

وقلب العارف من السعة كما قال أبو يزيد البسطامي: «لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به».

یعنی: دل عارف در سعت و گنجایی در آن مرتبه است که شیخ بایزید

بسطامی - قدس الله روحه - از آن خبر می دهد که: اگر عرش و آنچه عرش احاطه
او کرده باشد صد هزار بار هزار در زاویه ای از زوایای دل عارف باشد احساس آن
نکند؛ چه دل را در حال تجلی غیرمتناهی نسبت غیرمتناهی حاصل می گردد، و عرش و
آنچه در وی است به هر مقداری که فرض کرده شود جز متناهی نخواهد بود و در میان
متناهی و غیرمتناهی نسبتی نیست.

وقال الجنید فی هذا المعنی: إن المحدث إذا قرن بالقديم لم یبق له أثر، وقلب
یسع القديم کیف یحس بالمحدث موجوداً.

یعنی: شیخ جنید - قدس الله روحه - در این معنی گفت: چون محدث با
قدیم قرین گردد اثری از محدث باقی نماند و دل که قدیم در او گنجیده باشد محدث
را چگونه احساس کند. بیت:

صورت بی صورت بی حد غیب آینه دل راست در مضمون جیب
گرچه آن صورت نگنجد در فلک نی بعرش و فرش و دریا و سمک
زانکه محدود است و معدود است آن آینه دل را نباشد حد بدان
عقل اینجا ساکت آمد یا مضل زانکه دل با اوست یا خود اوست دل

و إذا كان الحق يتنوع تجليه في الصور فالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب
الصورة التي يقع فيها التجلي الإلهي، فانه لا يفضل شيء عن صورة ما يقع فيها
التجلي. فإن القلب من العارف أو الانسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من
الخاتم لا يفضل بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة إن كان الفص مستديراً أو
من التربع والتسديس والتثمين وغير ذلك من الأشكال إن كان الفص مربعاً أو
مسدساً أو مثمناً أو ما كان من الأشكال، فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير.

یعنی: چون تجلی کند حق به شئون صور متنوعه، و ظاهر شود به آنچه در غیب
مطلق است، هر آینه بحسب آن تجلی استعدادات قلب متنوع گردد. پس متسع گردد و
تنگ شود دل بحسب صوری که تجلی در آن صور واقع است؛ چه آن صور دل را
استعدادی مناسب تجلیات خویش می بخشد، و چنان کند که از دل چیزی بر او زائد
نیاید. و این قلب متجلی له غیر عارف کامل را نباشد؛ چه دل عارف است که مرآت
ذات الهیه و جمیع شئون اوست از برای خلو او از احکام جزئیة مفیده، لاجرم منصب
شود به مقتضای صور متخیله که حاکم است بروی، و قلب غیر او مرآت ذات است از
حیثیت معینه و شأن مقید، و فارغ نیست از احکام جزئیة. پس منصب می شود تجلی به

صبح او، و بر طهارت اصلیه و اطلاق خویش باقی نمی ماند.

و تلخیص کلام در این مقام آنست که آئینه را حکم است. در ظهور صور بحسب او، و صور را نیز حکم است در آئینه ای که ظاهر می شود صور در وی، و هر یکی را از این دو احکام است بحسب ظاهر و باطن.

و چون ذکر کرد که قلب فاضل نمی آید از صور متجلیه، تشبیه کرد قلب را به محل فص و صور متجلیه را به فص، که اگر نگین مستدیر باشد موضع نگین نیز مستدیر بود، و اگر مربع و مثنی باشد محل نیز بر آن شکل بود. بیت:

رنگ دلّم هر نفسی رنگ خیال تو بود گر طربی در طربم، و رحنی در حزنم

و معقول محض را به محسوس صرف از آن جهت تشبیه کرد که هر يك نسخه

دیگری است، چه ظاهر صورت باطن است و باطن معنی ظاهر.

و در تشبیه مستدیر و مربع و مسدس لطیفه دیگر است و آن لطیفه آنست که معنی متجلی گاهی معنی باشد بسیط که در وی ملاحظه تعدّد و تکثر را مجال نباشد، پس صورت او نیز [۱۷۴-ر] مستدیر باشد؛ و گاهی مرکب باشد و او را جهات متعدده باشد در ظهور و خفا. پس صورت او نیز مشتمل بر جهات متعدده متفاوته باشد در قرب و بُعد از مرکز؛ چه زوایای مربع و مسدس و امثال آن أبعد است از وسط، به نسبت با غیرش، از اجزای اضلاع.

وهذا عکس مایشیر الیه الطائفة من أن الحق يتجلی علی قدر استعداد العبد. وهذا

لیس كذلك، فإن العبد يظهر للحق علی قدر الصورة التي يتجلی له فیها الحق.

و این عکس آنست که طایفه ای بدان اشارت می کنند که تجلی حق بر قدر استعداد بنده باشد، چه اینجا بنده ظاهر شود حق را بر قدر صورتی که حق در او تجلی می کند بنده را؛ چه آنچه ذکر کرده شد حکم صورت است در مرآت.

و آنچه اهل حق بدان اشارت کرده اند که حق — سبحانه و تعالی — تجلی می کند بر قلوب عباد، بحسب استعداداتش، حکم مرآت است در صورت. و این دو حکم بعینهما حکم فیض اقدس و فیض مقدس است؛ چه اقدس اعطای استعداد می کند مرعین عبد را، و فیض مقدس مترتب می گردد بر آن استعداد.

همچنین تجلی غیبی از باطن اعطا می کند قلب را استعداد، بحسب صورتی که متجلی است در وی؛ و تجلی از ظاهر مترتب می شود بر استعداد عین، بحسب باطن، و آن هر دو حق است، و لهذا فرمود:

و تحریر هذه المسألة أن لله تجليين: تجلى غيب و تجلى شهادة؛ فمن تجلى الغيب يعطى الاستعداد الذى يكون عليه القلب.

یعنی: تحقیق این مسأله آنست که حق تعالی را بحسب اسم باطن و ظاهر دو تجلی است:

۵ تجلی غیب که آن تجلی ذاتی است که بدان تجلی ظاهر می شود هویت حق، و عین ثابت می گردد با استعداداتش.

و تجلی شهادت که آن تجلی اسم ظاهر است و این تجلی مترتب است بر تجلی اول. آری؛ بیت:

اولاً از فیض اقدس قابلیات و وجود داده و ز فیض مقدس بذل آلاء کرده ای

۱۰ و هو التجلى الذاتى الذى الغيب حقيقته.

و این تجلی غیب تجلی است ذاتی که غیب مطلق نعت اوست.

و هو الهوية التى يستحقها بقوله عن نفسه «هو». فلا يزال «هو» له دائماً ابداً.

یعنی: تجلی غیبی هویت الهیه است که حق این هویت را از نفس خود مستحق است پس زایل نمی شود هویت حق، بلکه ثابت است او را این^۶ هویت ابداً، بطریق دوام در مقام احدیت و جمعیّت، و همچنین در مقام تفصیل نیز؛ چه هر عینی را ۱۵ هویتی است قائم به هویت حق.

فإذا حصل له -أعنى للقلب- هذا الاستعداد، تجلى له التجلى الشهودى فى الشهادة فرآه فظهر بصورة ماتجلى له كما ذكرناه. فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله «أعطى كل شىء خلقه»؛ ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده فرآه فى صورة معتقده.

۲۰ [۱۷۴- پ] فهو عين اعتقاده. فلا يشهد القلب ولا العين أبداً إلا صورة معتقده فى الحق.

پس چون دل بنده را این استعداد حاصل شود، تجلی کند حق او را به تجلی شهودی در شهادت؛ لاجرم بیند دل بنده حق را در این تجلی، و ظاهر شود به صورت متجلی له چنانکه ذکر کردیم.

(۴) پا: يكون القلب عليه.

(۵) قا: او را آن.

(۶) قا: عبارت «که حق این... او را این» نبود.

پس حق تعالی بنده را استعدادی بخشد چنانکه می گوید: «أعطی کل شیء خلقه»^۷ بعد از آن حجاب را که میان او و بنده است بردارد، و بنده حق را ببیند در صورت معتقد خود. یعنی مرئی عین اعتقاد عبد باشد نه غیر آن، چه او را از حیثیت اعتقاد خاص می بیند، و حق عین اعتقاد اوست که «أنا عند ظنّ عبدی بی». پس مشاهده نمی کند قلب به عین بصیرت و به عین حسی حق را مگر به صورت معتقدش.

۵

و این تعمیم حکم آنست تا شامل باشد کامل و غیر کامل را. و کامل مشاهده می کند حق را در مقام اطلاق و تقیید به تنزیه و تشبیه. و غیر کامل یا منزّه است فقط، یا مشبّه فقط، یا جامع است در میان هر دو؛ لیکن تقیید می کند حق را به بعضی کمالات دون البعض. پس حق را جز بحسب اعتقاد خود مشاهده نمی کند. آری، توبه هر عقیده او را جویان، و او در مخاطبه تو گویان. بیت:

۱۰

من آن ماهم که اندر لامکانم	مجمو مارا برون در عین جانم
ترا هر کس بسوی خویش خواند	ترا من جز بسوی تو نخوانم
مرا هم توبه هر رنگی که خوانی	اگر رنگین و گرسنگین بدانم
گاهی گویی خلاف و بی وفایی	بلی تا تو چنینی، من چنانم
به پیش کور من هیچم، خیالم	به پیش گوش کرم من بی زبانم
گلابه چندریزی بر سر و چشم	فرو شو چشم از گل من عیانم
فالحق الذی فی المعتقد هو الذی وسع القلب صورته، وهو الذی يتجلی له فيعرفه.	
فلاتری العین إلا الحق الاعتقادی.	

۱۵

پس حقی که قلب به سعت آن موصوف است حقی است متجلی در صور اعتقادات، و اوست که متجلی می شود مر قلب را بحسب اعتقادش؛ لاجرم می شناسدش. و اگر تجلی کند بحسب اعتقاد غیر او، نشناسد او را، و انکار کند. پس نمی بیند دیده در دنیا و آخرت در حالت تجلی، مگر حقی را که ثابت است در اعتقادات.

۲۰

ولأخفاء بتنوع الاعتقادات: فمن قیده أنکره فی غیر ما قیده به، وأقربه فیما قیده [۱۷۵-] به إذا تجلی. ومن أطلقه عن التقييد لم ينکره وأقربه فی کل صورة يتحول فیها.

۲۵

و پوشیده نیست که اعتقادات متنوع است، پس چون تجلی کند هر که او را تقیید کرده است انکار کند او را در غیر آنچه او را بدو تقیید کرده است، و اقرار کند بدو در آنچه او را بدو تقیید کرده است. و هر که اطلاق کرده است او را از تقیید چون اصحاب اعتقادات کلیه و جزیه از کاملان و عارفان، انکار نکند و اقرار نماید در هر صورتی که متحول شود. بیت:

۵

ز چشم مردم صورت پرست پنهانی ولیك در نظر اهل دل هویدایی
چونور چشم حسینی چگونه نشناسد بهر لباس که ای نازنین برون آیی
و يعطيه من نفسه قدر صورة ماتجلى له إلى مالايتناهی، فإن صور التجلی مالها نهاية
تقف عندها.

و تعظیم کند صورتی را که حق او را در او تجلی کرده است الی ما لانهایه له، و انقیاد احکامش نماید و عبادتی که لایق به مقام اوست بتقدیم رساند، و هم تعظیم کند غیر این صورت را از صورتی که حق در او تجلی می کند؛ لاجرم انکار حق نکند در جمیع صور تجلیاتش، و محکومان تجلی را انکار نکنند اگر چه هریکی نامی دیگر بر او نهند، و نشانی دیگر از او دهند بلکه اصحاب صور تجلیات را تعظیم کند خواه از اصحاب ظاهر باشد و خواه از ارباب باطن، چه تجلیات حق و صور آن را نهایی نیست ۱۵ که کامل عارف و حق شناسی واقف نزد او وقوف کند. بیت:

مردمی باید که باشدش شناس تاشناسدشاه رادر هر لباس

و كذلك العلم بالله ماله غاية في العارف يقف عندها، بل هو العارف في كل زمان
يطلب الزيادة من العلم به. «رب زدني علماً»؛ «رب زدني علماً»؛ «رب زدني
علماً». فالأمر لايتناهی من الطرفين.

۲۰

و همچنین علم به حق تعالی در قلوب عارفان غایتی ندارد که عارف نزد او وقوف کند، بل عارف در هر زمان طلب زیادت کند از علم که «رب زدني علماً». لاجرم امر حق متناهی نیست از طرفین: از طرف حق به تجلی و از طرف عبد به علم بالله.

۲۵

هذا إذا قلت حق وخلق؛ فإذا نظرت في قوله «كنت رجله التي يسعى بها ویده
التي يبطش بها ولسانه الذي يتكلم به» إلى غير ذلك من القوى، ومحلها الذي هو
الأعضاء، لم [۱۷۵ - پ] تفرق فقلت الأمر حق كله أو خلق كله. فهو خلق
بنسبة وهو حق بنسبة والعين واحدة. فعين صورة ما تجلی عين صورة من قبل ذلك

التجلی؛ فهو المتجلی والمتجلی له.

و این وقتی است که بواسطه نظر به مقام جمع و تفصیل و سبب تمیز بین المقامین اثبات حق و اثبات خلق کنی، اما چون نظر در قول او کنی که گفت: پسای پویای بنده شوم تا به من پوید، و زبان گویای او شوم تا به من گوید و همچنین سایر قوی و محال قوی که اعضاء است فرق نکنی، و گویی: همه حق است تا گویی: همه خلق است. پس او حق است به نسبتی، و خلق است به نسبتی، والعین واحدة والحکم مختلف. بیت:

خلق است و حق است و جمله خلق و همه حق قیدی نه و هم مقید و هم مطلق
خاموش کن و دم مزن ای مستغرق کاینجا چو در افتاد نژد مرد نطق
پس عین صورت آنکه تجلی کند، عین صورت آن کس باشد که قبول کند آن تجلی را. بیت:

خبر یست نورسیده تو مگر خبر نداری جگر حسود خون شد تو مگر جگر نداری
قمر یست رو نموده پر نور برگشوده دل و چشم و ام بستان ز کسی اگر نداری
مس هستیت چو موسی نه ز کیمیاش ز رشد چه غمست اگر چو قارون به جوال ز رنداری
بدرون تست مصری که تویی شکرستانش چه غمست اگر زیرون مدد شکر نداری
شده [ای] غلام صورت به مثال بت پرستان تو چو یوسفی ولیکن سوی خود نظر نداری
رسد از کمان پنهان شب و روز تیر پران بسپار جان به تیرش چه کنی سپر نداری
بخدا جمال خود را چو در آینه بینی بت خویش هم تو باشی به کسی گذر نداری
خردا چه ظالمی تو که ورا چوماه خوانی ز چه رُوش ماه گویی تو مگر بصر نداری
دل تست چون چراغی بگرفته شش فتیله همه از چه گشت روشن گرازین شرر نداری
تن تست همچو اشتر که برد به کعبه دل زخری به حج نرفتی نه از آنکه خرن نداری
توبه کعبه گرنرفتی بکشاندت سعادت مگر یز ای فضولی که زحق مفر نداری

فانظر ما أعجب أمر الله من حيث هو، ومن حيث نسبته إلى العالم في حقائق
أسماءه الحسنی.

پس دیده بگشا و نظر کن که چه عجیب است امر الهی، تا دریابی که ذاتی که بر او طاری می گردد این اعتبارات، از حیثیت هویت واحده است و از حیثیت نسبت به عالم و حقایق اسماء حسنی که طلب [۱۷۶] - عالم می کند متکثره. پس به اعتبار اول:

جزیکی نیست نقد این عالم باز دان و به عالمش مفروش
و به اعتبار دوم:
عاشقان را به چشم یارنگر دست با دوست کرده درآغوش

*

- ۵ فَمِنْ نَمِّ وَمَائِمَه وَعَيْنُ نَمِّ هُوَئِمَه
یعنی: وقتی که غیرعین واحده در وجود نباشد پس از عقلاء و غیرعقلاء کیست
و چیست اینجا. یعنی در همه وجود جز حق هیچ موجود نیست؛ لاجرم آنکه ظاهر
می شود در صورتی، هم اوست که در صورتی دیگر پیدا می آید. آری؛ بیت:
گه برآید به کسوت حوا گه درآید به صورت آدم
فرید در مقام تفرید به لسان تجرید از این معنی خبر می دهد که؛ بیت:
۱۰ گرچه تو صد هزار می بینی جزیکی نیست در میانه پدید
روشنی از یک آفتاب بود گر شود در هزارخانه پدید

*

- فَمِنْ قَدِّ عَمَهْ خَصَه وَمِنْ قَدِّ خَصَه عَمَه
یعنی: آنکه تعمیم وجود کرد و بسط نمودش بر اعیان، هم اوست که
۱۵ تخصیص کرد و خود را به وجود معین ساختش. و آنکه تخصیصش کرد به ماهیت
معینه ساختش، هم اوست که تعمیم کرد وجود را به نسبت با افراد این ماهیت.
یا معنی آن باشد که هر که قایل شد به اینکه وجود عام است، بدرستی که
تخصیصش کرد؛ چه عموم نیز قیدی است مخصص به آنکه قایل شد به اینکه وجود
۲۰ معنی خاصه است بدرستی که تعمیمش کرد به اینکه شامل است بر هر چه در وجود
است.

در ذات توجان عاشقان مستغرق گیتی شده از دو حرف امرت مشتق
با آنکه منزهی ز قید و اطلاق این طرفه که هم مقیدی هم مطلق

*

- ۲۵ فَمَا عَيْنُ سَوَى عَيْنٍ فَنُورُ عَيْنِهِ ظِلْمَه
یعنی: چون عین عام عین خاص باشد و عین خاص عین عام؛ پس هیچ عینی غیر عین
الأعیان نباشد بلکه عین هر یکی عین آن عین باشد که دیگری را است، لاجرم عین نور
عین ظلمت باشد و بالعکس، از برای اتحاد حقیقت همه که آن عین وجود است.

فمن يغفل عن هذا يجد في نفسه غمه
وما يعرف ما قلنا سوى عبده همه

پس آنکه غافل باشد از مقام وحدت، باقی ماند در حجاب و ظلمت کثرت؛ چه وحدت منبع نور است و کثرت معدن ظلمت. و این معنی را نمی شناسد مگر آنکه همت او قوی باشد که قانع نشود به ظواهر علوم، و وقوف نکند از علم نزد مبلغ علمای رسوم، بلکه قادر باشد بر خرق حجب حاصله از کثرت صورتا واصل [۱۷۶- پ] شود بدانچه فکر را مجال وصول به ساحت کبر یای اوست و گوید؛ بیت:

او هست نهان و آشکارا است جهان بل عکس بود شهود اهل عرفان
بل اوست همه، چه آشکارا چه نهان گر اهل حقی غیر یکی هیچ مدان
«إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب» لتقلبه في أنواع الصور والصفات ولم يقل
لمن كان له عقل، فإن العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد والحقيقة تأبي
الحصر في نفس الأمر.

بدرستی که در این تذکره است آن کس را [که] قلب دارد. و در آیت دیگر می فرماید: «ان في ذلك لذكرى لأولي الألباب»^۷ و «لُبَّ» نیز قلب است. پس «ذکر» را به قلب نسبت کرد، زیرا که قلب چون محل تجلیات مختلفه است از الوهیت و ربوبیت، و منقلب است در صور آن تجلیات؛ لاجرم تذکر می کند آنچه را پیش از ظهور در این صورت بشریه و نشأت عنصریه دریافته بود، و فراموش کرده و نشان گم شده خود در می یابد و می گوید؛ بیت:

این زمان جان دامنم بر تافتست بوی پیراهان یوسف یافتست
قال عليه السلام: «الحكمة ضالة المؤمن»، و نگفت: «لمن كان له عقل»؛
چه عقل أغنی قوت نظریه از شأن او ضبط اشیاء و تقیید اوست. پس حصر می کند امر الهی را که منحصر نیست فی نفس الأمر در آنچه ادراك می کند و حقیقت را به او منع می کند از این حصر لازم. بیت:

دل شناسد که چیست جوهر عشق عقل رازهره بصارت نیست
فما هو ذكرى لمن كان له عقل و هم أصحاب الاعتقادات الذين يكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضاً.

پس قرآن ذکرى نیست آن را که اراده ادراك اشیاء می کند به عقل؛ چه ایشان اصحاب اعتقادات جزئیة اند، و هر یکی متقید به اعتقاد خاص؛ لاجرم گمان می برد که آنچه او اعتقاد کرده است حق آنست و بس؛ و غیر آن را باطل می شمارد. پس تکفیر می کند و لعنت می کند بعضی از ایشان مر بعضی را.

وما لهم من ناصرین. فإن إله المعتقد ماله حکم فی إله المعتقد الآخر.

یعنی: چون هر یکی را از اصحاب عقاید خاصه ربی است خاص، که در صورت معتقدش تربیت می کند؛ لاجرم ممکن نیست رب او را که عبد رب دیگر را نصرت کند، زیرا که به حکم «ولکل وجهة هومولیها»^۸ وجهه این یکی وجهه دیگری نیست، ولیکن هر یکی از این ارباب نصرت عبد خویش می کند بحسب [۱۷۷-۱۷۸] اعتقاد این معتقد.

و مراد از «اله» رب حاکم بر معتقد نیست بلکه مراد الهی است مجعول که معتقد به تصور و عمل خویش آن را اله خود ساخته است، و درحقیقت این اله قادر نیست بر نصرت معتقد خود، پس چگونه به نصرت معتقد دیگر که مضاد و منافی اوست قیام تواند.

و فرق در میان اله مجعول بحسب اعتقاد و میان اصنام، که بت پرستان آن را می پرستند، آنست که اصنام مجعول اند در خارج، و اله مقید مجعول در ذهن، بلکه صاحب اعتقاد نصرت اله خویش می کند و دفع می کند از او، و او از نصرت و دفع مکاره عاجز است، چنانکه شیخ می فرماید که:

فصاحب الاعتقاد یذب عنه أى عن الأمر الذى اعتقده فى إلهه وبنصره، وذلك فى اعتقاده لا بنصره.

یعنی: صاحب اعتقاد دفع می کند از اله معتقد خویش، آنچه را منافی و مخالف اوست و نصرت می دهدش، و این اله نصرت نمی دهد صاحب اعتقاد را؛ چه او مجعول اوست. و مجعول از جاعل خویش اقوی نتواند بود تا نصرت تواند کرد.

فلهذا لا یكون له أثر فى اعتقاد المنازع له. وكذا المنازع ماله نصره من إلهه الذى فى اعتقاده؛ فما لهم من ناصرین.

یعنی: از برای این که اله معتقد از نصرت عاجز است او را در اعتقاد منازعش

اثر نیست و منازع او نیز عاجز است از نصرت اله معتقد خویش. پس اصحاب اعتقادات جزئیّه را نصرت دهندگان نیست.

فنفی الحق النصرة عن الالهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدة.

پس نفی کرد از الهه اصحاب اعتقادات جزئیّه نصرت دادن و مدد کردن را علیحده هر معتقدی را، چه هر یکی از ایشان قادر نیست بر نصرت هر معتقدی بر طریق انفراد.

والمصور المجموع، والناصر المجموع.

و حالانکه منصور مجموع معتقد و اله معتقد اوست؛ چه غیر این اله معتقد رب حاکم هست مر عبد را که نصرت عبد معتقد و معتقد او می کند، و ناصر نیز مجموع است که آن رب حاکم است بر معتقد و غیر معتقد؛ چه نصرت رب از باطن پیدا نمی شود در ظاهر، مگر به مظهرش که آن عین عبد است.

فالحق عند العارف هو المعروف الذي لا ينكر.

پس حق نزد عارف معروفی است که انکار کرده نمی شود، چنانکه در فتوحات می فرماید: «الأمرون بالمعروف هم الأمرون بالحق». یعنی حق نزد عارف آنست که ظاهر می شود در تجلیاتش، و شناخته می شود [۱۷۷-ب] در آن تجلیات، و انکار کرده نمی شود چه عارف می داند که در وجود غیر حق نیست؛ پس صور موجودات ظاهراً و باطناً همه صورت اوست؛ لاجرم اوست معروفی که انکار کرده نمی شود نزد عارف، بلکه عارف می گوید؛ بیت:

یاری دارم که جسم و جان صورت اوست چه جسم و چه جان هر دو جهان صورت اوست
هر معنی خوب و صورت پاکیزه کاندر نظر تو آید آن صورت اوست
فأهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة.

یعنی: چون حق معروفی باشد که انکار را در ساحت کبریای او مجال نیست پس اهل معروف عارفان باشند که حق را در صور تجلیاتش شناسند، و از سر تحقیق گویند و نهراسند که:

نیاید به چشم ما جز دوست کیست خود غیر دوست چون همه اوست
و حق معروف ایشان باشد در دنیا. آری؛ بیت:

چو حاصل کند دیده دیدار را شناسد بهر کسوت آن یار را
و نیز ایشان اند که متصف اند در آخرت به اهل معروف که در هنگام تحول

حق به صور می شناسندش، و هرگز انکار نمی کنند.

فلهذا قال «لمن كان له قلب».

یعنی: از برای آنکه اهل معروف در دنیا اهل معروف است در آخرت، حضرت الهی «لمن كان له قلب»^۹ گفت، و «لمن كان له عقل» نگفت، زیرا صاحب قلب است که منقلب می گردد در صور، بحسب عالم خمسۀ کلیه، و بواسطه ۵ تقلب در این صور تقلب حق را در صور مختلفه می شناسد. پس عبادت می کند حق را در همه صور، و در هیچ صورتی انکار نمی کند. و اینست معنی قول شیخ که می گوید: فلعلم تقلب الحق في الصور بتقليبه في الأشكال. فمن نفسه عرف نفسه.

یعنی: دانست قلب تقلب حق را در صور متنوعه و تجلیات مختلفه بواسطه تقلباتش در صور عوالم کلیه و حضرات اصلیه. و چون چنین باشد پس قلب عارف ۱۰ آنست که نفس خود و ذات خویش را نفس حق و ذاتش شناسد. و در حدیث نیز آمده است که: هر که نفس خود شناسد هم عارف باشد و هم معروف.

وليست نفسه بغير لهوية الحق، ولا شيء من الكون مما هو كائن ويكون بغير لهوية الحق، بل هو عين الهوية. فهو العارف والعالم والمقر في هذه الصورة، وهو الذي

لا عارف ولا عالم، وهو المنكر في هذه الصورة الأخرى. [۱۷۸-ر] ۱۵

چون از تکلم در مراتب کثرت به لسانش فارغ شد، شروع کرد به تکلم در وحدت.

و معنی آنست که: نفس عارف مغایر نیست هویت حق را، و هیچ چیز نیز از موجودات مغایر هویت نیست از آنکه هویت الهیه است که ظاهر می شود در همه صور، چنانکه صاحب تحقیق از این معنی دقیق خبر می دهد که؛ بیت: ۲۰

ذاتی که نماینده به چندین صور است پیوسته ز خود بسوی خود در سفر است
من در عجبم که هادی و گمراه کیست چون اوست که راه و ره را هب را است
لا جرم اوست عارف و عالم و مقر در صور اهل علم و عرفان و ایمان، و هم اوست غیر عارف و عالم و منکر در صور محجوبین.

هذا حظ من عرف الحق من التجلي والشهود في عين الجمع.

یعنی: این علم که حاصل شد قلب را از نفس، و شناخت حق را و تقلباتش را

در صور از عین تقلبات خویش در عوالم حظ آن کس است که مشاهده مقام جمع کند از تجلی الهی، و بشناسد حق را در وی؛ نه نصیبه اهل عقل و اصحاب فکر که محجوب اند از او و از تجلیات و تقلباتش در صور. آری؛ بیت:

ای پاک ز نقص وای مبر از عدم در وصف تو کی پیش نهده عقل قدم
کی کور به سمع بیند الوان و صور یا کربه بصر شنود الحان و نغم
فهو قوله «لمن كان له قلب» يتنوع في تقليبه.

یعنی: این حظ مذکور از علم و معرفت و شهود و تجلی آنست که مراد است از قول حق سبحانه در «ان فی ذلك لذكری لمن كان له قلب»؛ چنان قلبی که متنوع شود در تقلب حق یا تقلب او نفس خود را در صور.

و أما أهل الايمان وهم المقلدة الذين قلدوا الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحق، لامن قلد أصحاب الأفكار والمتأولين الأخبار الواردة بحملها على أدلتهم العقلية، فهؤلاء الذين قلدوا الرسل عليهم السلام هم المرادون بقوله تعالى «أو ألقى السمع» لما وردت به الأخبار الإلهية على ألسنة الأنبياء عليهم السلام.

اما نصیب اهل ایمان و مقلدان انبیاء و اولیاء از این آیت قول اوست سبحانه و تعالی که می فرماید: «أو ألقى السمع و هو شهيد»؛ چه القاء سمع نمی باشد مگر نزد قبول آنچه انبیاء و رسل به تبلیغ آن قیام می نمایند بی طلب دلیل عقلی.

و چون اصحاب [۱۷۸- پ] افکار و متأولان اخبار بر مقتضای طریق عقول خویش نه بر نهجی اند که موصل باشد بدانچه در نفس امر است از حقایق، شیخ فرمود که: این نصیب متبعان رسل است نه مقلدان اصحاب افکار. زیرا که چون متبوع نداند چیزی را بر آنچه است مقلد و تابع او، اولی باشد به جهل.

وهو یعنی هذا الذي ألقى السمع شهيد.

یعنی: مؤمنی که القاء سمع کند بر اخبار الهیه، شهید است، یعنی حاضر و مراقب است آنچه را انبیاء به تبلیغ می کنند از اخبار نازل بر ایشان؛ یا مشاهد است و شهود را مراتب است:

اول: رؤیت به بصر.

و دوم: رؤیت به بصیرت.

و سیوم: رؤیت به بصر و بصیرت معاً.

و چهارم: ادراك حقیقی مر حقایق مجردة را از صور حسیه.

و این همه دیدن او را یا به عین نفس خود باشد یا به عین رب خویش. و مراد اینجا هر دو معنی است حضور رؤیت در عالم خیال؛ چه اگر حاضر و مراقب نباشد او را رؤیت حاصل نمی شود. پس القاء سمع کننده مشاهده می کند اشیاء را در حضرت ۵ خیال، و بدین واسطه ایمان می آرد به آنچه در باقی حضرات است.

ینبه علی حضرة الخيال واستعمالها.

یعنی: حق تنبیه می کند بدین قول بر حضرت خیال؛ چه آنچه اول منکشف می شود مؤمن را، حضرت خیال است. و این مثال مقید است. بعد از آن مرتقی می گردد به مثال مطلق که آن عالم ارواح است. ۱۰

و همچنین تنبیه می کند بر وصول بدین مقام به عبارت «واستعمالها» یعنی استعمال حضرت خیالیه، و آن قوتی است که در وی ظاهر می شود صور خیالیه، و استعمال او میسر نمی شود مگر به تجرد تمام و توجه کلی قلبی به سوی عالم علوی، بی اتباع عقل بر استعمال مفکره؛ چه عقل هر گاه که متحرک می شود منفتح می گردد او را طریق فکر، و مُنْسَد می گردد بروی باب کشف، بلکه سایر را توجه تام می باید بعد ۱۵ از تسکین مفکره به ذکر از حرکاتش.

و هو قوله عليه السلام في الاحسان «أن تعبد الله كأنك تراه» والله في قبلة المصلى، فلذلك هو شهيد.

یعنی: این شهود و استعمال چون قول رسول است علیه السلام که در باب احسان فرمود که: «احسان آنست که عبادت حق به مراقبه تامه و توجه کلی چنان ۲۰ کنی که گویا تو مشاهده حقی»؛ چه مثل این مراقبه فتح ابواب غیوب می کند، و حاصل می شود رؤیت عیانیه، و حکم «کأن» که مبنی از تخمین و مبنی بر حساب بود مرتفع گردد، و به حکم «فان لم یکن تراه» در عین نیستی خویش به چشم دوست آنچه مراد اوست [۱۷۹-] بیند، و به حکم «والله في قبلة المصلى» که حدیثی دیگر است صحیح، اگر مصلی را دیده مکحل به کحل الجواهر نور حق باشد حبذا بصر او؛ ۲۵ لاجرم در قبله خویش حق را برؤية العین بیند، و الا محتاج باشد به مراقبه تامه، تا بدان مقام رسد که گویا می بیند.

و آنچه شیخ می گوید: «فلذلك هو شهيد»، معنیش آنست که از برای بودن

حق در قبله مصلی صاحب حضور و مراقبه شهید حق باشد و مشاهد وجه کریم حق در قبله خویش.

و هر که استعداد او کامل باشد و کشف او قوی گردد مشاهده حق در جمیع جهات تواند کرد، چه او را در همه جهان ظهور است کما قال تعالی: «اینما تولوا فثم وجه الله»^{۱۲}. آری؛ بیت:

چشم من غیر او نمی بیند چون همه اوست خود کرا بیند

و من قلد صاحب نظر فکری و تقید به فلیس هو الذی ألقى السمع، فإن هذا الذی ألقى السمع لابد أن يكون شهيداً لما ذكرناه. ومتى لم يكن شهيداً لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الآية. فهو لا هم الذين قال الله فيهم «إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا» والرسل لا يتبرعون من أتباعهم الذين اتبعوهم. فحقق يا ولي ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبية.

یعنی: آن کس که تقلید کند صاحب نظر فکری را و مقید شود بدو، القاء سمع نکرده باشد. و مراد از این آیت نه او باشد بلکه او از آن زمره بود که حق تعالی در شأن ایشان می گوید: روز قیامت بیزار شوند متبوعان از متبعان خویش. و معلوم است که رسل تبری نکنند از متبعان خود، بلکه آن متبوعان تبری کننده ارباب انتظار فکری اند.

و این طایفه را نزد اهل الله از آن جهت اعتباری نیست که مفکره قوت جسمانیه است که نزد وی گاهی و هم متصرف است و گاهی عقل، و او محل ولایت این هر دو است. و وهم منازعه می کند با عقل، و عقل از برای انغماس آتش در ماده ظلمانیه قادر نیست بر ادراک چیزی علی وجه التمام و الکمال، خصوصاً که وهم با او در منازعت است لاجرم مدرکات او از شبهه نظر سالم نباشد خصوصاً؛ و صاحب او در آنچه ادراک می کند همیشه به سمت ظن و شک موسوم باشد بخلاف ارباب یقین که ایشان مشاهده اشیاء به نور پروردگار خویش می کنند نه به تعمل و تفکر و قوت خیالیه. اگر چه جسمانیه است اما بمنزله بصر است مرقب را، و مدرکات او بمثابه محسوسات [۱۷۹-پ] است؛ لاجرم واسطه حصول یقین تواند بود، لاجرم زهی خبیث و خسران آنکه اتباع طایفه ای کند که ایشان را یقین حاصل نیست تا در جمله زمره داخل گردد که حق سبحانه در حق ایشان می فرماید که: «إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا»^{۱۳}.

و چون این تنبیه ارباب سلوک را اصلی عظیم است که اگر تحقیق کند محقق و ثابت داند هرگز بتقلید اهل نظر ترك شرایع نکند تا از طایفه «الذین ضل سعيهم فی الحیوة الدنيا وهم یحسبون انهم یحسنون صنعا»^{۱۴} نباشد چنانکه اکثر اهل زمان برآند. شیخ فرمود که: ای ولی تحقیق کن آنچه را در این حکمت قلبیه بیان کردیم تا این تحقیق بدرقۀ طریق گردد.

و أما اختصاصها بشعیب، لما فیها من التشعب، أى شعبها لا تنحصر، لأن کل اعتقاد شعبة فهی شعب کلها، أغنی الاعتقادات.

و اختصاص این حکمت به شعیب - علیه السّلام - از برای تشعب است که در این حکمت است. یعنی جمیع اعتقادات حاصل آنکه چون شعیب مأخوذ از شعبه است و قلب بحسب عوالم و عقاید و قوای روحانیه و جسمانیه کثیر الشعب؛ مناسبت اقتضای آن کرد که حکمت قلبیه تخصیص کرده شود به کلمۀ شعیبیه، و بیان^{۱۵} اختصاص از برای تبیین شعب اعتقادات مختلفه است.

فاذا انكشف الغطاء انكشف لكل أحد بحسب معتقده؛ و قد ينكشف بخلاف معتقده فی الحكم، و هو قوله «وبدالهم من الله ما لم يكونوا یحسبون». فأكثرها فی الحكم كالمعتزلی یعتقد فی الله نفوذ الوعد فی العاصی إذا مات علی غیر توبة. فاذا مات و كان مرحوماً عند الله قد سبقت له عناية بأنه لا یعاقب، وجد الله غفوراً رحیماً، فبداله من الله ما لم یکن یحتسبه.

پس چون منکشف شود غطاء از بصایر و ابصار، منکشف گردد حضرت پروردگار هر احدی را بحسب معتقد او. اما حکم الله گاه منکشف گردد بخلاف آنچه اعتقاد کرده شده است. چنانکه می فرماید عزوجل: «وبدالهم من الله ما لم یكونوا یحسبون»^{۱۶}. پس اکثر ایشان در حکم چون معتزلی باشند که اعتقاد می کند که حق تعالی انفاذ می کند وعید را در حق عاصی، اگر نه بر توبه وفات یافته باشد. پس چون بمیرد و به سابقه عنایت ازلی مرحوم باشد و به عدم عقوبت محکوم بود، حق تعالی را غفور^{۱۸۰} - ر] و رحیم یابد. پس پیدا شود او را از حق، آنچه چشم نمی داشت. بیت: ای آنکه در دلی چه عجب دلگشاستی تا در میان جانی، بس جانفزاستی

آمیزش و منزہیت در خصوصت اند
 گر آنی و گرایینی بس بحر لذتی
 از دور نار دیدم نزدیک نور بود
 تو امن مطلق و برنارسیدگان
 چون یوسفی جمله براخوان کدورتی
 هرگز خطا نکرد خدنگ اشارت
 ۵
 که جان ماستی تو عجب یا تو ماستی
 جمله حلاوت و طربی و عطاستی
 گر اردها نمودی مارا عصاستی
 اینست اعتقاد که خوف و رجاستی
 یعقوب را همیشه صفا در صفاستی
 وان کو خطا کند، تو غفور خطاستی

و أمّا فی الهویة فإن بعض العباد یجزم فی اعتقادہ أن اللہ کذا وکذا، فإذا انکشف
 الغطاء رأی صورة معتقدہ وھی حق فاعتقدہا. وانحلت العقدة فزال الاعتقاد و عاد
 علماً بالمشاهدة. وبعد احتداد البصر لا یرجع کلّیل النظر.

اما انکشاف حق بحسب اعتقاد در هویت چنان باشد که بعضی از بندگان
 جزم کنند در اعتقاد خود که حق تعالی چنین و چنین است. پس چون غطاء منکشف
 [و] بصر حدید گردد، حق را در صورت معتقد خود ببند و عقده منحل شود یعنی
 عقده ای که بر دل بود و آن حجاب مانع می شد از انکشاف غیوب از قلوب مرتفع
 شود. پس بواسطه حجاب اعتقادی که به غیب داشت به سبب مشاهده امر بر آنچه
 هست، مبدل گردد به علم یقینی که محتمل نقیض نباشد؛ چه بعد از تیزی بصر کلال
 نظر نباشد.
 ۱۵

فیبدو لبعض العبد باختلاف التجلی فی الصور عند الرؤیة خلاف معتقدہ لأنه
 لا یتکرر، فیصدق علیہ فی الهویة «وبدالهم من اللہ» فی هویتہ «هالم یکونوا
 یحتسبون» فیها قبل کشف الغطاء.

یعنی: ظاهر می شود بعضی عابد را در تجلی هویت نیز خلاف آنچه در دنیا
 اعتقاد کرده بود زیرا که حق عند الرؤیة در صور اسماء مختلفه تجلی می کند، لاجرم
 بعد از تجلی به صورت معتقد به صور دیگر نیز که اعتقاد نکرده بود متجلی می شود زیرا
 که تجلی مکرر نمی شود تا بر یک صورت باشد، و مشاهده کننده تصدیق کند بحسب
 هویت، بلکه ظاهر شود آنچه در گمان نبود، چنانکه حدیث تحول ناطق است بر این.
 ۲۰

وقد ذکرنا صورة الترقی بعد الموت فی المعارف الالهیة فی کتاب التجلیات
 لنا عند ذکرنا من اجتماعنا به من الطائفة فی الكشف وما أفدناهم فی هذه المسألة
 بما لم یکن عندهم. ۱۸۰- پ |

مذهب اینست که بعد از ارتحال از سرای فنا و انتقال به دار بقا بندگان را

۵

۱۰

۱۵

۲۰

۲۵

ترقی حاصل است، چنانکه حضرت مولوی - قدس سره - می فرماید:

گویند چون ز دور زمانه برون شدیم زان سوراوان نباشد این جان مادر و غ
چون ظهور حق مرعید را بعد از انتقال به دار آخرت در صور غیر معتقدۀ ایشان،
ترقی است که ایشان را حاصل می شود، شیخ - قدس سره - تأکید این معنی می کند به
آنچه در بعضی مکاشفاتش طریق افاده با اکابر اولیا چون جنید و شبلی و ابویزید ۵
و غیر ایشان - قدس الله اسرارهم - مسلوک داشته، و بدین واسطه آن اکابر را ترقی
بعد الموت حاصل شده.

و این ترقی مخصوص نیست به طایفه [ای]؛ چه عارفان را که واقف اند بر
بعضی کلیات، تجلیات دیگر نیز حاصل می شود و به حلیه ترقی متحلی می گردند، و
محبوبان را نیز از مؤمنین و غیر مؤمنین ترقی دست می دهد؛ چه انکشاف غطا و حدّث ۱۰
بصر ترقی است، و ظهور احکام اعمال ایشان بر ایشان ترقی است، و شهود انواع
تجلیات، اگر چه حقیقت آن را ندانند، هم ترقی است، و حصول در برازخ جهنمی و
جانیه نیز ترقی است، و ارتفاع عذاب بعد از انتقام منتقم و شفاعت شافعین ترقی
است. و اگر مخافت آفت تطویل نبود، هر آینه مراتب ترقیات در آخرت علی طریق
التفصیل مذکور شدی، لکن «القلیل تدلّ علی الكثير والحفنة بینئ عن البیدر الکبیر». ۱۵
و این سخن منافی نیست قول الهی را که «من کان فی هذه أعمی فهو فی
الآخرة أعمی و أضل سبیلاً»^{۱۷}؛ چه مراد از «عمی» در آیت عمی از معرفت حق است،
و حق همیشه متجلی است و محبوب از او در عمی است چون انکشاف میسر شود،
مرتفع شود عمی به نسبت با دار آخرت و نعیم و جحیم و احوالش.

اما عمی به نسبت با معرفت حق مرتفع نمی گردد و چون این انکشاف و ترقی ۲۰
به فضل و رحمت [باری] سبحانه و تعالی [است] نه به عمل انسانی، این قول
رسول - علیه السلام - را نیز که فرمود: «اذا مات ابن آدم انقطع عمله» منافی نیست.

و من أعجب الأمور أنه فی الترقی دائماً ولا یشر بذلك للطایفة الحجاب و رفته و
تشابه الصور مثل قوله تعالی «وأتوا به متشابها».

یعنی: از اعجب احوال یکی آنست که انسان از ابتداء سیر او از علم بعین، دایم ۲۵
در ترقی است، چه عین ثابتۀ او همیشه ظاهر می شود در صورت هریکی از مراتب نزول

و عروج، و در جمیع عوالم روحانیه و جسمانیه در دنیا و آخرت، و هر صورتی عین ثابتۀ [۱۸۱-ر] در او ظاهر می گردد آن صورت [که] در این عین بالقوة بود و حصول او بالفعل، بحسب استعدادات کلیه و جزئیۀ اش از جمله ترقیات اوست. پس انسان در هر آنی مترقی می شود ولیکن در هر زمان جزئی او را بر آن ترقی شعور نیست، و بعد از مدتی شاید که داند یا نداند. و این از برای تشابه صوری است که عارض می شود عین ثابتۀ را در هر آنی، وقتی که از یک جنس باشد. چنانکه اهل بهشت را صور ارزاق از جهت تشابه مشتبۀ می شود. قال الله تعالی: «کلما رزقوا منها من ثمرة رزقا، قالوا هذا الذی رزقنا من قبل و أتوا به متشابها»^{۱۸}.

و این عدم شعور از جهت لطافت حجاب و رقت به صورت ترقی اوست؛ چه همه صور مراتب حجب ذات احدیت است. بعضی نورانی و بعضی ظلمانی. کما قال علیه السلام: «ان لله تعالی سبعین حجاب من نور و ظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى الیه بصره من خلقه».

[ولیس] هو الواحد عین الآخرفان الشبهین عند العارف أنّهما شبهان، غیران.

یعنی: این حجاب واحد عین حجاب آخر نیست. یعنی این صورت عین صورت
 ۱۵
 آخری نتواند بود از آنکه شبیهین غیر یکدیگراند؛ چه شیء واحد شبیه نفس خویش نباشد.

جایز است که «هو» تأکید ضمیر مستتر باشد که در «لیس» است، و «واحد» عطف بیان او بود، و «عین الآخر» خبر «لیس» باشد.
 و جایز است که «هو» به معنی «ذلك» باشد، چنانکه در قول شاعر آمده است
 ۲۰
 که:

فیه خطوط من سواد و بلیق کأنه فی الجلد تولیع البهق
 أی کان ذلك.

و صاحب التحقیق بری اکثرۀ فی الواحد کما یعلم أن مدلول الأسماء الالهیة، وإن اختلفت حقائها و کثرت، أنها عین واحدة. فهذه کثرة معقولة فی واحد العین.
 فتکون فی التجلی کثرة مشهودة فی عین واحدة.

۲۵
 شیخ — قدس الله سره — چون در مقام فرق اتمام کلام کرد، شروع کرد در

تکلم از مقام جمع بین الفرق و الجمع؛ و می گوید: محقق کثرت واقعه را در عالم موجود می بیند در واحد حقیقی که آن وجود مطلق است ظهور یافته به صور کثرت، چون رؤیت قطرات در بحر و ثمر در شجر و شجر در نوات. چنانکه کثرت اسمائیه را با وجود آنکه مختلفة الحقائق است راجع می بیند بدین يك ذات. پس این کثرت اسمائیه معقول است در ذات واحد الهیه؛ لاجرم در حالت تجلی به صور اسماء کثرت اسمائیه ۵ مشهود می گردد در عین واحد معقوله.

و حاصل آنکه هویت، حالیا، در صور موجودات مستتر است و در قیامت کبری به مستور ساختن این صورت حق به ذات خود ظاهر گشته، می گوید: «لمن الملك اليوم»؛ و هم خود جواب می دهد که: «لله الواحد القهار»^{۱۹}. [۱۸۱-پ] بعد از آن متجلی می شود کثرت مشهوده در دار آخرت نیز - جلت قدرته و دقت حکمت - . ۱۰
كما أن الهيولى تؤخذ في حد كل صورة، وهي مع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد هو هيو لاها.

مراد از هیولا اینجا هولای کلیه است که قبول صور جمیع موجودات روحانیه و جسمانیه می کند.

و هیولی جوهر است چنانکه در کتاب مسمی به «انشاء الدوائر» بیان این ۱۵ معنی بتقدیم رسیده است. و معینش آنست که کثرت مشهوده است در عین واحد. و این عین واحد معقوله است در این کثرت، چنانکه صور همه موجودات مشهوده است در عین هیولی، و هیولی معقوله در آن صور. و لهذا در تعریف هریک از موجودات جوهری که عبارت از هیولی است مأخوذ می گردد. چنانکه؛

در تعریف عقل می گوئی: عقل جوهری است مجرد که ادراك می کند کلیات را ۲۰ بی آنکه متعلق شود به جسم.

و در تعریف نفس می گوئی: نفس ناطقه جوهری است مجرد که ادراك می کند کلیات و جزئیات را، و او را تعلق تدبیر و تصرف است در جسم.

و می گوئی: جسم جوهری است قابل مرابعا ثلاثه را. لاجرم اخذ جوهر در این تعریفات می کنی، و او در حقیقت واحد است و صور کثیره مختلفه؛ و غرض تنبیه ۲۵ است مرار باب نظر را تا عقول ایشان غریب نشمارد و متحیر نشود در آنچه اهل الله از

توحید خبر می دهند.

فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه فإنه على صورته خلقه، بل هو عين هويته و حقيقته.

پس هر که داند که حقیقت او حق است در مقام تفصیل ظاهر شده به صور موجودات بحسب مراتب و ظهوراتش، و «لایعرف الله غیر الله» بر او منکشف شود؛ چه انسان مخلوق است بر صورت رب خویش، کما جاء فی الحديث الصحيح: «إن الله خلق آدم على صورته» و به روایتی «على صورة الرحمن».

و مراد از «صورت» اسماء و صفات الهیه است. یعنی حق — سبحانه و تعالی — انسان را موصوف به جمیع اسماء آفرید بل موصوف به هویت خویش که مختفی است، و حقیقت خود که مستتر است در حقیقت انسانیه. پس ظهور انسان به هویت اوست و حقیقتش عین حقیقت الهیه، و او اسم اعظم الهی است جامع مرحقایق اسماء نامتناهی را.

پس عارفی که سعادت این مشاهده دریابد، در مخاطبه دوست به زبانی که لسانی از السنه اوست، گوید؛ بیت: [۱۸۲-]

ای گشاده در خزانه جود	یافته کاینات از تو وجود	۱۵
چند از عشقت آتش افروزی	تا کی از جان ما برآری دود	
سالها با تو بودم آسوده	فارغ از غصه های بود و نبود	
خواستی آمدن به عین از علم	تا هویدا شوی به غیب و شهود	
پس دوئی در میانه پیدا شد	از طریق مجردی و قیود	
ما شدیم آینه جمال ترا	هر که در ما جمال دید آسود	۲۰
نی چه جای دوئی موهوم است	بود آن تو است و ما نابود	
در جلابیب صورت و معنی	نیست غیر از تو شاهد و مشهود	
می کنی جلوه های حسن و جمال	در لباس وجود هر موجود	
گوید آن عارفی که همچو حسین	به جمال تو چشم او بگشود	
که جهان صورت است و معنی یار	لیس فی الدار غیره دیار	۲۵

ولهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس و حقيقتها إلا الالهون من الرسل والصوفية. وأما أصحاب النظر و أرباب الفكر من القدماء و المتكلمين في كلامهم في النفس و ماهيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها؛ و لا يعطيها النظر الفكري أبداً.

و لهذا اطلاع نیافت هیچ احدی از علما و حکما بر معرفت نفس و حقیقتش، مگر طایفه الهیون از رسل و اکابر صوفیه، اما اصحاب نظر و ارباب فکر از قدماء متکلمین در کلام نفس و ماهیتش اطلاع بر حقیقتش نیافته اند؛ و نظر فکری ابداً اعطای این معرفت نمی کند؛ چه فکر حسابانی است منغمس در ظلمات و عاجز از دفع وهم و شبهات. بیت:

حق است حقیقت همه اشیاء را زان نیست به هیچ چیز دانش مارا
دانای حقایق همه اشیاء کیست؟ آن کس که شناخت حضرت اعلی را
فمن طلب العلم بهامن طریق النظر الفکری فقد استسمن ذاووم و نفع فی غیر
ضرم. لاجرم أنهم من «الذین ضل سعيهم فی الحیاة الدنیا وهم یحسون أنهم
یحسون صنعاً». فمن طلب الأمر من غیر طریقہ فما ظفر بتحقیقه.

پس هر که طلب دانستن حقیقت نفس کند از طریق نظر فکری؛ این مثل در حق او راست آید که «فقد استسمن ذاووم و نفع فی غیر ضرم». یعنی صاحب ورم را فربه می شمارد، ولی آتش افروز به دمیدن آتش خود را در زحمت دارد. لاجرم ایشان به حکم آیت کریمه «قل هل ننبئکم بالآخرین اعمالاً الذین ضل سعيهم فی الحیوة الدنیا [۱۸۲- پ] و هم یحسون أنهم یحسون صنعاً». ۲۰ خاسرترین اهل اعمال باشند که سعی ایشان در حیات دنیا ضایع است، و ایشان می پندارند که دارند، باش تا پرده بردارند؛ لاجرم هر که طلب چیزی کند از غیر طریق او، ظفر نیابد به تحقیق او. چنانکه خواجه می فرماید:

بأنطق زبان به نطق ناطق نرسی با خود به حقیقة الحقائق نرسی
این نکته من از محققى دارم یاد تا نگذری از خلق به خالق نرسی
وما أحسن مقال الله تعالى فی حق العالم وتبدله مع الأنفاس «فی خلق جدید»
فی عین واحدة، فقال فی حق طائفة، [بل أكثر العالم] «بل هم فی لبس من خلق جدید» فلا يعرفون تجدید الأمر مع الأنفاس.

چون کلام شیخ در حکمت قلبیه است و بیان تقلب قلب در عوالمش، و عالم نیز دائماً منقلب در صورت؛ لاجرم می گوید: زهی حسن مقال و لطف شرح حقیقت
حال که حضرت ذوالجلال خبر می دهد که: صورت عالم در هر آن و نفس متبدل است

بر عین واحده که آن جوهر است. و استشهاد می کند به قول او — سبحانه و تعالی — که: «بل هم فی لبس من خلق جدید»^{۲۱}.

و چون این تبدیل نوعی است از انواع قیامت، و اهل نظر را بر آن شعوری نی؛ لاجرم ایشان را — بل اکثر اهل عالم را — که محجوبان اند به مثبت منکران داشت، و بیان کرد که این معنی بر محجوبان از جهت تشابه صور، ملتبس می شود.

لكن [قد] عثرت عليه الأشاعة في بعض الموجودات وهي الأعراض، و عثرت عليه الحسبانية في العالم كله. و جهّلهم أهل النظر بجمعهم.

أما اشاعره در بعضی از موجودات — أعنی در اعراض — بر این معنی اطلاع یافتند و گفتند: «العرض لا یبقی زمانین». و حسبانیه در جمیع عالم بر این معنی اطلاع یافتند و گفتند: «مجموع عالم متبدل است در صورت».

و مجموع اهل نظر حسبانیه را که نزد ایشان مسّی است به سوفسطائیه، تجهیل کردند و شیخ این هر دو طایفه را — أعنی اشاعره و حسبانیه را — تخطئه کرده و در بیان خطای ایشان فرموده که:

ولكن أخطأ الفريقان: أما خطأ الحسبانية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر الذي قبل هذه الصورة ولا يوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به. فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر.

یعنی: هر دو طایفه از خطا خالی نیستند، اما خطای حسبانیه عدم اطلاع ایشان است بر احدیت عین معقوله که قابل این صور است و آن عین موجود نمی شود در خارج مگر به این صور، چنانکه تعقل کرده نمی شود هر يك از موجودات در حالت تعریف مگر به جوهر. پس اگر گویند که جوهر شیء واحد است که طاری می شود [بر] صور همه عالم، پس موجودات متعینه متکثره می گردد، و آن جوهر عین حق است که عالم [۱۸۳ ر] به تجلی او حاصل شده است هر آینه بدین قول خود به درجه تحقیق [دست] یابند، و به مرتبه عارفان مرتقی شوند، و حقیقت امر را بدانچه هست دریافته باشند. آری، بیت:

جزیکی نیست نقد این عالم باز بین و به عالمش مفروش
وَأما الأشاعة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل في كل زمان إذ

العرض لا یبقی زمانین.

أما خطای اشاعره عدم شعور ایشان است به این معنی که جمیع عالم اعراض محققه ظاهره است در ذات احدیت که در هر آنی متبدل است. پس اگر حکم کنند بر اینکه اعیان موجودات نیز همچو اعراضش متبدل می گردد، و دو زمان بربك حال باقی نمی ماند، و گویند؛ بیت:-

هر نفس نومی شود دنیا و ما غافلیم از نوشدن اندر لقا

هر آینه در این طریق فائز بالتحقیق باشند اما از وحدت جوهر غافل اند، و از حق که قائم بنفسه است و مقوم لغیره ذاهل، و اثبات می کنند جوهری را که غیر ذات احدیت است که ظاهر است به صورت جوهریه؛ لاجرم محبوب گشته و محروم شده از حقیقت توحید. بیت:

عالم همه چیست وهم و پندار و خیال ممکن شده از قدرت حق امر محال
دانی که چنین است توهّم بی اشکال هر گه که بدین حال رسی از احوال

و یظهر ذلك فی الحدود للأشیاء، فانهم إذا حدوا الشیء تبین فی حدهم کونه
الأعراض، وأن هذه الأعراض المذكورة فی حده عین هذا الجوهر و حقیقته القائم
بنفسه. ومن حیث [هو] عرض لا یقوم بنفسه.

یعنی: حقیقت آنکه جمیع عالم اعراض است وقت تجدید اشیاء ظاهر می شود، چنانکه انسان را مثلاً به حیوان ناطق تحدید می کنند و حیوان را به جسم حساس متحرک بالارادة، و جسم را به جوهری [که] قابل ابعاد ثلاثه باشد. پس ظاهر شد که عرضی چند از أعراض موجود می شود و مستی می گردد به جوهری قائم بنفسه.

فقد جاء من مجموع ما لا یقوم بنفسه من یقوم بنفسه کالتحیز فی حد الجوهر القائم
بنفسه الذاتی وقوله للأعراض حد له ذاتی.

پس از مجموع آنچه قائم به نفس خود نیست که آن اعراض است به ظهور آمد آنکه قائم به نفس خویش است که آن جوهر است چون تحیز در حد ذاتی جوهر که قائم است به نفس خویش، و چون قبول جسم مر أعراض ثلاثه را که حد ذاتی جسم است.

ولا شک أن القبول عرض إذ لا یكون إلا فی قابل لأنه لا یقوم بنفسه: وهو ذاتی
للجوهر. و التحیز عرض لا یكون إلا فی متحیز، فلا یقوم بنفسه. و لیس التحیز والقبول



بأمر زائد على عين الجوهر المحدود لأن الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته.

[۱۸۴-ر]

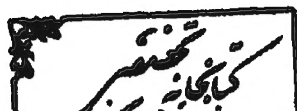
و شك نیست که قبول عرض است از آنک جز در قابلی نتواند بود، و آن قابل قائم به نفس خود ذاتی است مر جوهری را که آن جسم است. و تحیز نیز عرضی است که جز در متحیز نباشد؛ لاجرم قائم به نفس خود نیست. و تحیز و قبول بحسب وجود امر زاید بر عین جوهر محدود، نی؛ از آنکه حدود ذاتیه — یعنی اجزاء ذاتیه که حدود در مقام تعریفات بدان حاصل است — بحسب خارج عین محدود و هویت اوست.

و شیخ قبول و تحیز را از آن جهت حدود ذاتیه داشت که متحیز و قابل ذاتیان جوهر و جسم اند، و تحیز ذاتی متحیز و قبول ذاتی قابل و جزو جزو جزو. ۱۰
فقد صار ما لا یبقی زمانین بقی زمانین و أزمته و عاد ما لا یقوم بنفسه یقوم بنفسه.
پس غیر باقی زمانین باقی شد زمانین، بلکه ازمته؛ و غیر قائم به نفس خویش قائم بنفسه گشت بحسب ظاهر و زعم محجوب، و الا در حقیقت قائم به حق است نه به نفس خویش.

ولا یشعرون لما هم علیه، وهؤلاء هم فی کس من خلق جدید. ۱۵
و این محجوبان را شعور نیست به آنچه ایشان بر وی اند از تبدیل و تقلیب حالی بحالی، از آنکه اعیان ایشان اعراض متبدله است در هر آن، و حق — سبحانه و تعالی — ایشان را خلعت خلقت تازه می دهد در هر زمان. و ایشان را این خلق جدید ملتبس و پنهان [می ماند]؛ لاجرم این معنی را محقق نمی دانند که:

فانی است غیر از خدای جهان ندارد بقیای جهان یک زمان ۲۰
خدای جهان هر چه اهدا کند به تجدید امثالش ابقا کند
و أما أهل الكشف فانهم یرون أن الله یتجلی فی کل نفس ولا یکرّر التجلی، و یرون
أیضاً شهوداً أن کل تجلٍ یعطی خلقاً جدیداً و یذهب بخلق. فذهابه هو عین الفناء
عند التجلی و البقاء لما یعطیه التجلی الآخر فافهم.

أما ارباب عرفان و اهل کشف و عیان معاینه می بینند که حق — سبحانه و تعالی — تجلی می کند در هر نفس، و تجلی او مکرر نمی شود، زیرا که آنچه موجب فنا است غیر آنست که موجب بقا است، و در هر آنی فنا و بقا حاصل می گردد؛ لاجرم تجلی غیر متکرر باشد. ۲۵



و به مشاهده و عیان دانند نه به مجرد حکم نص و اذعان که هر تجلی
[۱۸۴ر-] اعطای خلقی جدید می کند، و اذهاب خلقی می نماید، و در هر زمانی فنا و
بقا به تجلی اوست.

و از آن روی که خلق جدید هم از جنس خلق است، مجبویان را اطلاع بر خلق
جدید حاصل نمی شود، و می پندارند که همان خلق اول است که سالها باقی است،
اگرچه عارفان در نظر اول این معنی را ادراک می کنند بی هیچ تکلفی.
و تمثیل این به نور چراغی توان کرد که هر نفسی آن چراغ را وجودی دیگر
متجدد شود، و کسی که عقل او قاصر است چون نور چراغ را بر یک نسق مشتمل ببندد،
پندارد که شعله او از ابتداء تا انتها يك شعله است بعینه، و عقلاء یقین دانند که هر
لحظه او را صورتی دیگر متجدد می شود. بیت:

هم امر محقق و هم صرف خیال جوینده یی آنچه نزد عقل است محال
هر لحظه شود وجود و حال توجید با آنکه همانی ابد در همه حال

